MUSEUM HELVETICUM
Vol. 13 1956 Fasc. 1

Muße und musische Paideia I

Über die Musikaporetik in der aristotelischen Politik

Von Ernst Koller, Solothurn

1. Probleme

Die *μουσική*[1] ist im wunschgemäßen Staat des Aristoteles (Pol. VII und VIII) der – nach dem Überlieferten zu urteilen – sozusagen wichtigste Inhalt[2] der Muße, die im H Kap. 13 als Telos des Staatslebens und Richtpunkt der Gesetzgebung erklärt wird, oder mitgestaltendes Moment des jenseits ihrer politisch-kriegerischen Aktivität in der Ruhe gelegenen glücklichen Lebens (*εὐδαιμονία*) der Politen. Sie erfreut sich damit einer Würde, wie sie vergleichsweise im Protreptikos und nach den (gegen die Geisteshaltung des Kontextes das Lebensideal des Protreptikos spiegelnden) Ausführungen der EN über die *τελεία εὐδαιμονία* (1177 a 12ff.) der ebenfalls mußehaften (77 b 4)[3] und beglückenden philosophischen Kontemplation zukommt. Diese Hochwertung der Musenkunst als Element der kultivierten und mußehaften *διαγωγή* der musisch gebildeten Bürger, von der Aristoteles die Anwendung der Musik zu den Zwecken der Erziehung (*παιδεία*) und der Erholung (*παιδιά – ἀνάπαυσις*) sondert, hat man im Vergleich mit der 'rein ethischen' Bewertung der Musik bei Platon als ein unbedingt neues, für den konzilianten Geist des Philosophen bezeichnendes Motiv in der Beurteilung der Musik empfunden. Die zünftige musikgeschichtliche Forschung, wie sie für das Gebiet der Antike unter den Neueren etwa durch die Namen Abert und Vetter repräsentiert wird, pflegt deshalb gerne Aristoteles als Anwalt einer ästhetischen Bewertung der Musik seinem das Musikalische unter ethisch-pädagogischen Gesichtspunkten behandelnden Lehrer und dessen Gewährsmann Damon gegenüberzustellen. Nach der Auffassung H. Aberts[4] ist Aristoteles 'bereits nicht mehr so einseitig wie jener (Pla-

[1] Der Begriff hat bei Aristoteles bekanntlich nicht mehr die umfassende, auch die Dichtung einschließende Bedeutung wie noch bei Platon, sondern bezeichnet nur das Musikalische im engern Sinne, Instrumentalspiel und Gesang, wie deutlich etwa aus 1339 b 11 hervorgeht.

[2] 1338 a 32 wird die Besprechung weiterer *Artes liberales* in Aussicht gestellt, was aber innerhalb des erhaltenen Textes nicht erfolgt; zu vergleichen ist *Gesetze* 817 e. 1334 a 23 und 32 legt Gewicht auf *φιλοσοφία* in der Muße, allerdings als *ἀρετή*, nicht eigentlich als *ἐπιτήδευμα*.

[3] Die Bedeutung des Mußegedankens (in Fortsetzung von Platon *Theaet.* 172 d) im *Protreptikos* erhellt aus der kynischen Antithese in fr. 1 W. (und was bei Teles folgt, vgl. Sen. *ad Luc.* 17, 3; zur kyn. *σχολή* v..a. Xen. *Symp.* 4, 44), ferner fr. 5a (S. 30) und 8 W. Aus der Beschreibung des *βίος θεωρητικός* in *EN* bes. 77 a 12ff. kann nicht geschlossen werden, daß der Mußegedanke im *Protreptikós* schon seine spezifisch aristotelische teleologische Gestalt hatte, die sich m. E. aus den Friedensgedanken der *Nomoi* entwickelte.

[4] *Die Stellung der Musik in der antiken Kultur* in Die Antike 2 (1926) 148, ähnlich schon in *Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik* (Leipzig 1899) 14. An Abert schließt sich auch M. Wegner, *Das Musikleben der Griechen* (Berlin 1949) 130, an: 'Erst Aristoteles brachte den ästhetischen Standpunkt zur Geltung'.

ton)', kennt er die Musik 'doch auch als Weckerin von Lustgefühlen sowohl im Sinne der harmlosen Unterhaltung als im höheren der *διαγωγή*', und 'stehen wir hier (bei der *διαγωγή*) vor der Seite der aristotelischen Lehre, die der modernen Musikästhetik besonders nahe kommt'. Nach der Ansicht W. Vetters[5] tut Aristoteles durch die Bevorzugung der *διαγωγή* 'den Schritt von der musikalischen Ethik zur Ästhetik' und anerkennt er 'neben der sittlich-guten auch sinnlich-schöne Musik'. Auch nach A. Busse[6] gibt Aristoteles 'die einseitige Auffassung seines Meisters auf und vermittelt (er) zwischen den Musikethikern und Musikästhetikern, indem er beide Zwecke, sowohl die sittliche Bildung wie den Kunstgenuß, als berechtigt anerkennt'[7]. Die meines Wissens extremste Version der in den angeführten Urteilen variierten Auffassung, Aristoteles wende sich gerade in der Anerkennung der Musik als eines Gegenstandes der *διαγωγή* gegen die einseitige Einstellung seines Lehers, bringt M. K. Lienhard[8] im Rahmen seiner kurzen Besprechung der einschlägigen Kapitel der Politik VIII vor. Er interpretiert die musische *διαγωγή* bei Aristoteles als einen gegen die 'rein moralistische Auffassung des Damon-Platon' gerichteten und später durch die derselben Tendenz dienende Katharsis abgelösten und verdrängten Versuch, 'einen Teil der von jenen verworfenen hedonistischen Musik' zu retten[9]. Gemeinsamer Hintergrund dieser Erklärungen ist das Buch des um das geschichtliche Verständnis der antiken Musik hochverdienten H. Abert über 'Die Lehre vom Ethos in der griechischen Musik' (Leipzig 1899), worin Platon als 'der schroffste und einseitigste Vertreter der musikalisch-ethischen Theorie' dargestellt und der normative Gehalt der platonischen Musikbewertung in dem Satze zusammengefaßt wird, daß 'nicht das Musikalisch-Schöne, sondern das Musikalisch-Gute den Mittelpunkt der gesamten Kunstlehre zu bilden hat'. Von hier aus ist es zu verstehen, daß die Interpreten Aristoteles nur in der auch von ihm anerkannten und nachdrücklich hervorgehobenen Bedeutung der Musik *πρὸς παιδείαν καὶ ἀρετήν* die 'ethische' Tradition Platons fortsetzen lassen und sich in der Überzeugung zusammenschließen, daß er in den bei-

---

[5] s. v. *Musik* RE XVI 839, vgl. 824.

[6] *Zur Musikästhetik des Aristoteles*, Rh. Mus. NF 77 (1928) 40.

[7] Ähnlich versteht R. Schäfke, *Geschichte der Musikästhetik* (Berlin 1934) 98f. (vgl. auch die Einleitung zu Schäfkes Übersetzung des Aristeides Quint. [Berlin 1937] 101) die *διαγωγή* gewissermaßen als Konzession an die hedonistische Musikauffassung und als Versuch, den beiden Extremen der hedonistischen und ethischen Musikbewertung gerecht zu werden: 'Gerade das (gemeint ist Ar.' wissenschaftliche Haltung im Sinne des Sowohl-als-auch) veranlaßt ihn, zwischen die Extreme *παιδεία* und *παιδιά* den Mittelbegriff der δ. einzuschalten ... Und darin liegt die beschränkte Wahrheit des hedonistischen Gebrauchs der Musik.'

[8] *Zur Entstehung und Geschichte von Aristoteles' Poetik* (Diss. Zürich 1950) 32ff.

[9] An Literatur sei noch genannt A. Kahl, *Die Philosophie der Musik nach Aristoteles* (Diss. Leipzig 1902); K. Svoboda, *L'esthétique d'Aristote* (Brno 1927), Opera facultatis philosophicae universitatis Masarykianae Brunensis 21; H. Koller, *Die Mimesis in der Antike* (Bern 1954). F. Lasserre, *Plutarque, De la musique* (Olten 1955) konnte leider nicht mehr berücksichtigt werden. Kahl versucht die *διαγωγή* aus den für ihn (mit Gevaert) aristotelischen Musikproblemen zu erklären. Svoboda begnügt sich 135ff. mit einer kurzen und nicht sehr genauen Periphrase der Musiktheorien in *Pol.* VIII und befindet bezüglich der *διαγωγή*: 'Tout en se référant aux institutions des anciens, il (Aristote) est probablement l'auteur de cette appréciation, car c'est à lui qu'appartient la pensée sur le loisir.' H. Koller kommt in

den übrigen Wertungen einer platonfremden 'ästhetischen' Auffassung Raum gebe. Weniger eindeutig allerdings wird diese neue ästhetische Position in der Literatur historisch bezogen; die Interpreten sind sich nicht einig darüber, ob Aristoteles der nach Abert 'formalästhetischen' antidamonischen Richtung entgegenkomme, ob er als Archeget der wissenschaftlichen Musikästhetik des Aristoxenos oder sogar als ferner Vorläufer Eduard Hanslicks und dessen von allen ethischen Assoziationen befreiten Musikästhetik zu betrachten sei. Ihre meist nur knappen Äußerungen lassen gerade hier die wünschenswerte Deutlichkeit vermissen. Die vorliegende Untersuchung versucht dem Problem der musischen *διαγωγή* bei Aristoteles und, im Zusammenhang damit, den übrigen Bewertungen der Musik in der Politik von einer in den genannten Arbeiten nicht berücksichtigten Seite her beizukommen. Aus der Feststellung, daß gerade jene immer als charakteristisch aristotelisch beurteilte und nach der communis opinio aus allen Traditionen herausfallende Sinngebung der Musik *πρὸς τὴν διαγωγήν* mit der Gesamthaltung der aristotelischen Wunschpolis, nämlich der ihrerseits in der Tradition der platonischen Nomoi stehenden mußehaften Staatskonzeption des Aristoteles, innerlich eng zusammenhängt, können wir, ohne die zitierten Urteile ganz entkräften zu wollen (abgesehen etwa von der evident unrichtigen Konstruktion Lienhards), die musische *διαγωγή* nicht mit den Interpreten als eindeutig neues, von der ethischen Position grundsätzlich abweichendes Motiv in der Beurteilung der Musik verstehen. Es ist mit andern Worten unser Hauptanliegen, die musische *διαγωγή* bei Aristoteles als das unter dem Einflusse der Nomoi konzipierte Äquivalent zu dem musisch reich durchwirkten Leben der Politen im Gesetzesstaat zu erweisen. Diese auf den ersten Blick vielleicht abwegig erscheinende These wird an Glaubwürdigkeit gewinnen, wenn der von den Interpreten bisan verkannte Konnex, wie er bei Aristoteles zwischen der musischen *διαγωγή* und der unbestritten der 'ethischen' Tradition Damons und Platons zuzuweisenden Sinngebung der Musik *πρὸς τὴν παιδείαν* besteht, gebührend herausgestellt und gezeigt wird,

---

seiner gelehrten Begriffsuntersuchung 68ff. auf die Behandlung der Musik in den aristotelischen *Politika* zu sprechen. In seiner Besprechung der aristotelischen Musikkapitel, bei der er sich übrigens (68) vom 'weitverbreiteten wissenschaftlichen Aberglauben, Aristoteles müsse, wenn er sich mit einer Frage beschäftigt, die wir auch bei Platon feststellen können, unbedingt darauf basieren und die platonischen Ansätze weiterführen', fernhalten will, verzichtet er auf eine historische Herleitung der mit *διαγωγή* bezeichneten Sinngebung der Musik, glaubt aber, Aristoteles beziehe die musikalische Erziehung 'auf Grund einer ganz bestimmten philosophischen Lehre' im *Staat* ein, spricht von Gewährsleuten und befindet 69, A. gebe eine seinen momentanen Bedürfnissen gemäß verkürzte Lehre wieder. Wenn er sich dabei auch auf 1338 a 21ff. *λείπεται τοίνυν πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγήν, εἰς ὅπερ καὶ φαίνονται παράγοντες αὐτήν. ἣν γὰρ οἴονται κτλ.* beruft, können wir uns mit seiner Deutung dieser Anspielungen nicht einverstanden erklären; hier sind doch *οἱ δ'ἐξ ἀρχῆς* 37 b 29, *οἱ πρότερον* 38 a 14, also die supponierten ehemaligen Begründer der musischen Paideia gemeint (anders liegen die Dinge allerdings 1340 b 5ff. 1341 b 27ff. 1342 a 31, wo wahrscheinlich an Aristoxenos zu denken ist). Wir gehen mit K. in jener Skepsis hinsichtlich der Rückführung aristotelischer Doktrinen auf platonische Ansätze grundsätzlich einig, können aber im Falle von *σχολή* und *διαγωγή* und im Zusammenhang der notorisch von den *Nomoi* abhängigen Schlußbücher der aristotelischen *Politik* nicht umhin, die zu den *Nomoi* führenden Linien aufzuzeigen.

daß sich auch der Lustbegriff der *διαγωγή* aus jener Tradition, die in ihren Grundzügen vorerst noch zu umreißen ist, verstehen läßt.

2. Über die Stellung der Musik bei Platon

Im Bildungsaufbau des platonischen Staates wird ein in sich geschlossenes und in seinem Resultat, der auf richtiger *δόξα* beruhenden *πολιτικὴ ἀρετή* von Platon immer als hinreichend für die praktische Bewältigung des Lebens anerkanntes Erziehungsideal ethischer Formung überhöht durch die zu voller Einsicht emporführende Bildung der Philosophenherrscher[10]. Als spezifisch platonisch muß die mathematisch-dialektische Oberstufe des Bildungsprozesses und das durch sie vorbereitete Leben des Erkennens und an der Erkenntnis orientierten Handelns gelten, während Platon sich für die ethische Bildung durch Gymnastik und Musik, wozu bei ihm auch die epische und dramatische Dichtung gehört, ausdrücklich auf die altüberlieferte Paideia[11] beruft und vermutlich in bedeutendem Umfang ältere Erziehungsgedanken verwertet. Was die erzieherische Bedeutung der musikalischen Stilmittel im engeren Sinne angeht, beruft er sich wiederholt auf den Musiktheoretiker Damon[12]. Dieser hatte zwischen 450 und 440 in seinem mutmaßlichen 'Areopagitikos' die in der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts in Athen durch das Aufkommen eines neuen musikalischen Stils von innen und durch das damit zeitlich gewiß nicht zufällig parallele neue politische Lebens- und Erziehungsideal im Sinne der attischen *πολυπραγμοσύνη* von außen gefährdete alte musische Paideia verteidigt. In seiner Lehre vom 'Ethos' in den musikalischen Elementen hatte er in der Zeit des Niedergangs nur Wertungen den theoretisch-systematischen Ausdruck gegeben, wie sie vordem unwidersprochen die überragende Bedeutung der Musik in der Polis bestimmt hatten[13]. Wenn er sich dabei pythagoreischer Gedanken bediente[14], kennzeichnet seine Richtung im Gegensatz zu dem abstrakt-spekulativen Musikverhältnis der Pythagoreer eine echt ästhetische Hinwendung zu der klanglichen Realität, ein prüfendes Abwägen und vergleichendes Urteilen mittels des geschulten Gehörs[15]. Mit Damon teilt nun Platon die Überzeugung,

[10] S. den Rückblick auf die musische Erziehung 522a *μουσικὴ ... ἕθεσι παιδεύουσα ... οὐκ ἐπιστήμην παραδιδοῦσα*. Die Bedeutung des Emotionalen im erzieherischen Denken Platons (die Anerkennung des Irrationalen durch Platon wird schon im Peripatos *MM* 1182 a 15ff. als Fortschritt gegenüber dem sokrat. Tugendwissen beurteilt) ist durch die neuere Forschung gegen das alte intellektualistische Platonbild herausgestellt worden (W. Jäger, *Paideia* III in der Behandlung der *Nomoi*, E. R. Dodds, *Platon and the irrational*, JHS 45 [1947] u. a.). Zu *πολιτικὴ* und *δημοτικὴ ἀρετή* (anerkannt *Staat* 500d, 619d, *Phaid.* 82ab, *Gesetze* 710a) s. G. Müller, *Studien zu den plat. Nomoi*, Zetemata 3 (München 1951) 14ff.

[11] Über die musische Paideia orientieren W. Vetter, s. v. *Musikunterricht* RE XVI 877ff., W. Jäger, *Paideia* passim, H. J. Marrou, *Histoire de l'éducation* (Paris 1950) passim, J. Stenzel, *Platon der Erzieher* (Leipzig 1928) 120ff.

[12] Zu Damon Schmid-Stählin I/2 731f., W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940) 435ff., H. Ryffel, *Eukosmia*, Mus. Helv. 4 (1947) 23ff., H. Koller, a. O. 21ff.

[13] Abert, Antike 2 (1926) 144, Jäger, *Paideia* II 301f.

[14] H. Abert, *Die Lehre v. Ethos* (vgl. Anm. 4) 5ff., Nestle a. O. 435, Vetter RE XVI 839. Vgl. Ryffel a. O. 24, Anm. 10.

[15] Mit Recht betont dieses echt ästhetische Verfahren der Musikethiker, wie es besonders eindrücklich das *συγκρίνειν* des in der Hibehrede angegriffenen Harmonikers zeigt, Schäfke a. O. 95. Aus diesem Geiste dann Aristoxenos, *Siebenteil. Harmon.* § 5 (der Ausg. R. West-

daß die Musenkunst die Psyche, genauer – bei Platon jedenfalls – die irrationale Schicht der Psyche, in der Lust und Schmerz wurzeln, zu formen imstande ist (Polit. 401 b ff.)[16]. Er räumt ihr deshalb auf der ethischen Stufe der Wächterbildung den Vorrang ein (401 d *κυριωτάτη ἐν μουσικῇ τροφή*). Als zuträgliches Klima kommen für die jugendlichen Seelen nur die Werke der auf die Darstellung des *ἀγαθὸν ἦθος*, wie sie die dem Schönen und Wohlgestalteten nachspürenden Meister schaffen (das schöne Bild im gleichen Zusammenhang noch Legg. 564 b–d), beschränkten Kunst in Betracht. Diese Musik schafft dank der ihr eigenen Qualität des *εὔρυθμον* und *εὐάρμοστον* (401 cd) in der Seele Wohlgestaltung, *εὐσχημοσύνη*, vermittelt ihr *εὐρυθμία* und *εὐαρμοστία*[17], verleiht ihr jene *εὐνομία*, die sich als musische Gesittung in den feineren, in die staatliche Gesetzgebung nicht eingehenden Gesetzlichkeiten des Lebens, etwa im Schweigen der Jünglinge in Gegenwart der Älteren, im richtigen Aufstehen und Sich-Niedersetzen, in der Ehrerbietung gegenüber den Eltern, in Gewandung und Erscheinung bewährt (425 a–d); Platon interpretiert hier, wie aus der Dichtung von der Telemachie bis zu Aristophanes und Späteren, auch aus Beobachtungen an der statuarischen Plastik etwa im einzelnen nachzuweisen wäre, das alte *καλοσκἀγαθός*-Ideal[18]. Abschließend bezeichnet er 403 c das umfassende Telos der musischen Paideia als 'Liebe zum Schönen'. Dazu gehört vor allem ein ästhetisch geläutertes Verhältnis zu den Werken der Musenkunst selber[19]. Der richtig Erzogene wird das Schöne in allen Bildungen der Kunst

---

phal, *Aristoxenos von Tarent* [Leipzig 1893] 58): *καὶ τούτων ἀποδείξεις πειρώμεθα λέγειν ὁμολογουμένας τοῖς φαινομένοις, οὐ καθάπερ οἱ ἔμπροσθεν, οἱ μὲν ἀλλοτριολογοῦντες καὶ τὴν μὲν αἴσθησιν ἐκκλίνοντες ὡς οὖσαν οὐκ ἀκριβῆ, νοητὰς δὲ κατασκευάζοντες αἰτίας κτλ.* Über *αἴσθησις* und *νόησις* noch Plutarch *De mus.* 1144 f.

[16] H. Ryffel a. O. 27 vergleicht die wichtige Formulierung *ὅτι μάλιστα καταδύεται εἰς τὸ ἐντὸς τῆς ψυχῆς κτλ. Staat* 401 d mit dem nach VS 37 B 6 wahrscheinlich für Damon zu beanspruchenden *κινεῖν τὴν ψυχήν* als Wirkung der Musik. Daß schon Damon von einem rationalen und irrationalen Seelenteil sprach, wie H. Deiters, *De Aristidis Quint. fontibus* (Progr. Düren 1870) 13 ff. zu der von Aristides *Quint.* 2, 59 f. entwickelten, im Grunde platonischen Psychologie annahm (von v. Jan, der in der Ausscheidung des damonischen Gutes aus Aristides auch sehr weitherzig ist, s. v. *Damon* RE IV 2073 gebilligt), entbehrt jeden Anhalts in den wenigen gesicherten Testimonia.

[17] Das Begriffspaar 400 d und 522 a; es gehört der – vgl. Ryffel a. O. 27 f. – wohl auch damonischen Musikbildung an, wie sie der platonische Protagoras *Prot.* 326 a vertritt. Vgl. Damon VS 37 B 6. Es scheint bei D. geradezu systembildende Bedeutung gehabt zu haben, liegt auch der wohl pythagoreisch-damonischen Lehre vom Ursprung des Musischen im elementaren Drang nach Bewegung und stimmlicher Äußerung, wie sie *Gesetze* II immer wieder ausführt, zugrunde.

[18] Dazu G. Großmann, *Politische Schlagwörter zur Zeit des pelop. Krieges* (Diss. Basel 1950) 74.

[19] 401 e–402 a werden erstmals das richtige Urteil (Lob-Tadel) und demgemäß die 'richtige', d. h. auf das objektiv Schöne und Häßliche bezogene Lust bzw. Unlust als Ziele der musischen Paideia genannt. Diese Bestimmungen kehren in den *Gesetzen* und bei Aristoteles im Zusammenhang mit *παιδεία* und *διαγωγή* als Musikzwecken ständig wieder, bald in der hier vorliegenden umfassenden, auf alles Lust- oder Unlusterweckende bezogenen Formulierung, bald eingeschränkt auf das Schöne und Häßliche im Bereiche der Musenkunst selber. Wir sprechen demgemäß im folgenden gelegentlich von der 'ethischen' bzw. 'ästhetischen' Formulierung des Bildungsziels; die Maßstäbe sind natürlich die gleichen ethischen. Ethische ist zugleich ästhetische Paideia. Klar bezeichnet diesen Sachverhalt Plutarch *De mus.* 1146 a. *Εἰ γοῦν τις τὸν παιδευτικὸν τῆς μουσικῆς τρόπον ἐκπονήσας τύχοι ἐπιμελείας τῆς προσηκούσης ἐν τῇ τοῦ παιδὸς ἡλικίᾳ, τὸ μὲν καλὸν ἐπαινέσει τε καὶ ἀποδέξεται, ψέξει δὲ τὸ ἐναντίον, ἔν τε τοῖς ἄλλοις καὶ ἐν τοῖς κατὰ μουσικήν.* Dahinter steht wohl Aristoxenos (zu *παιδευτικὸς τρόπος* vgl. Wehrli, *Komm. zu Aristoxenos* S. 70).

und der Natur mit untrüglicher Sicherheit wahrnehmen (401 e *αἰσθάνοιτο*), es loben und sich daran freuen, das Häßliche tadeln und Mißvergnügen darüber empfinden. 'Schön' und 'unschön' sind hier allerdings keine eigenständigen, etwa nach rein künstlerischen Gesichtspunkten zu bemessenden Qualitäten, sondern werden durch den ethischen Gehalt des mimetischen Kunstwerkes bestimmt (prägnant 401 a bis 8). Wenn Platon nur 'gute', also ethisch wertvolle Musik gelten läßt, ist doch das schon zitierte Urteil Aberts, daß bei ihm 'nicht das Musikalisch-Schöne, sondern das Musikalisch-Gute den Mittelpunkt der ganzen Kunstlehre zu bilden hat', insofern problematisch, als diese Alternative für ihn überhaupt nicht besteht. Er kann wie jede ethische Interpretation der musikalischen Formen nur sittlich gehaltvolle Werke auch als ästhetisch erfreulich qualifizieren. Dabei ist immer zu bedenken, daß die Stilideale der rückwärts gewandten antiken Musikethik immerhin jene der klassischen Zeit der antiken Musik überhaupt sind und daß Aristoxenos seine wissenschaftliche Musikästhetik grundsätzlich im Einklang mit diesen Stilidealen und aus dem strengen Geist der ethischen Richtung heraus entwickelt hat; an seine bitter ironischen Ausfälle gegen die 'schöne', auf das Pläsier der ästhetisch ungeschulten Masse abstellende Theatermusik sei nur erinnert. Es ist wahr, daß Platon im Staat die ethisch-erzieherische Aufgabe der Musenkunst stark betont und diese selbst in Harmonien, Rhythmen und Instrumenten stark beschneidet, aber es hieße den Geist seiner musischen Paideia verkennen, wenn man ihr einen echt ästhetischen Grundzug abspräche. Es trifft auch nicht zu, daß erst Aristoteles die Musik als Weckerin von Lustgefühlen positiv beurteilt[20]. Platon lehnt allerdings den vulgären Hedonismus der an der *ἡδυσμένη μοῦσα* (607 a), für deren intensivere sinnliche Lustwirkung er sich selbst nicht unempfindlich zeigt (387 b, 605 c, 607 e), sich ergötzenden Menge radikal ab, aber er anerkennt das Gefallen und die Freude durchaus, wenn sie sich auf die in seinem Sinne schöne Kunst beziehen. Die ethische Erziehung hat nicht die Aufgabe, das Emotionale zu unterdrücken, sondern die subjektive Lustregung auf objektiv, von dem dem Schönen und Guten wesensnotwendig zugeordneten Logos als wertvoll anerkannte Gehalte auszurichten. So macht es im Staat das Wesen des musisch Gebildeten aus, daß er sich im Gegensatz zu der Menge 'richtig' freut (401 d e) und die Liebe zum wirklich Schönen in Kunst und Wirklichkeit entwickelt hat. Wäre die Wächterbildung, was den seelischen Part angeht, 403 c (*δεῖ δέ που τελευτᾶν τὰ μουσικὰ εἰς τὰ τοῦ καλοῦ ἐρωτικά*) abgeschlossen, so müßte sich dieser Eros zu dem (402 c platonisch weit gefaßten) Schönen vor allem auf ihrem ureigenen musischen Gebiete erfüllen. Aber die musische Bildung mit ihrem ethisch-ästhetischen Ziel stellt im Rahmen der im Staat entworfenen Philosophenbildung nur ein Vorläufiges (s. Rückblick 522 a) dar. Sie erfüllt sich nicht in einem musischen Mußeleben, obwohl die Grundlagen dazu gelegt werden, sondern der Eros zu den *καλά* wird wie im Symposion (403 c entspricht der Stufe der *καλὰ ἐπιτηδεύματα* Conv. 211 c) vertieft, und die der *ἀληθινὴ μοῦσα* (499 d, 548 b, 591 d, vgl. Phaedr. 61 a, Tim. 88 c)

[20] Vgl. das oben S. 2 zitierte Urteil Aberts.

innegewordenen Regenten werden sich in ihrer Muße der reinen Erkenntnis (540b *τὸ μὲν πολὺ πρὸς φιλοσοφίᾳ διατρίβοντας, ὅταν δὲ τὸ μέρος ἥκῃ, πρὸς πολιτικοῖς ἐπιταλαιπωροῦντας*) und nicht den ontologisch jedenfalls fragwürdigen Künsten (Buch 10) widmen. Die Musik hat also faktisch im Staat eine nur auf ihre erzieherische Funktion im Jugendalter beschränkte und im Hinblick auf das philosophische Bildungsziel propädeutische Bedeutung[21]; es ist zu verstehen, daß eine einseitig am 'Staat' als Dokument der platonischen Musiklehre orientierte Betrachtung in der musischen *διαγωγή* der Bürger des aristotelischen Wunschstaates eine spezifisch aristotelische oder sogar antiplatonische Sinngebung der Musik erkennen wollte. Man würdigte dabei zu wenig die einzigartige Rolle, die dem Musischen im Gesetzesstaat nicht nur als Bildungsmittel, sondern auch als vorzüglichstem Lebensinhalt überhaupt zukommt. Bevor darauf eingegangen werden kann, muß noch ein anderer, negativer Aspekt der platonischen Kunstlehre kurz berücksichtigt werden[22]. Es ist eben schon angedeutet worden, daß die Kunst, von der im 10. Buch gewonnenen Höhe aus betrachtet, in einem andern Lichte erscheint als wenigstens die platonisch schöne Muse in den musikpädagogischen Zusammenhängen des 3. Buches, die dort das wichtigste Mittel ethischer Formung und ein Gegenstand edler Freude (*καλῶς χαίρειν*) ist. Hatte ihr mimetischer Charakter dort einen von Platon positiv beurteilten und erzieherisch ausgewerteten Sinn, so wird er, nun erst eigentlich platonisch interpretiert[23], Anlaß zu ihrer Verwerfung. Denn als Nachahmung von Nachahmungen nimmt die künstlerische *μίμησις* die dritte Stelle im Abstand von der Wahrheit ein und bringt sie in dieser Ferne vom Sein nur minderwertige Leistungen und Wirkungen hervor (603a b). Allerdings geht Platon im 10. Buche namentlich nur mit der Tragödie und deren Archegeten Homer (598d, 605c u. a.), gegen die er aus ethischen und 'theologischen' Gründen schon in den Büchern 2 und 3 ankämpfte, zu Gericht und verweist sie als *ἡδυσμένη μοῦσα* 607a aus seinem Staat, aber vor dem hier angelegten Maßstab kann die künstlerische Nachahmung gleich welchen Gehalts insgesamt nicht bestehen. Sie hat nur die Bedeutung einer *παιδιά*, die im vollen Gegensatz zu der *σπουδή* des Seins und der Wahrheit steht (602b). Als bloßes Spielwerk (*παίγνιον*), das lediglich zu unserer vergnüglichen Unterhaltung dient (... *μιμήματα* ... *πρὸς τὰς ἡδονὰς μόνον ἀπειργασμένας*), rangiert die mimetische Kunst des Malers und Musikers auch in der Tafel der der königlichen Staatskunst als Mitursachen untergeordneten Künste

[21] Die kurzen Bemerkungen 427bc (Kult), 468d (Gesänge zum Preise der Guten bei Opferfeiern und ähnlichen Gelegenheiten), 607a (unsere Polis läßt die Musik nur in der Form von Hymnen zu Ehren der Götter und Enkomien auf die Guten zu) stehen in keinem Verhältnis zu dem Interesse, das Platon in den *Gesetzen* der staatlichen Musikpflege – vorzüglich im Rahmen des Kultes – zuwendet. Die Beschränkung auf Götterhymnen und Enkomien stimmt mit der nach einem in der Musikliteratur verbreiteten Topos 'ursprünglichen Verwendung' der Musik bei den Griechen überhaupt überein. Aristoxenische Historisierung normativer idealstaatlicher Bestimmungen Platons oder, wie H. Koller, der a. O. 177ff. alle Zeugnisse vorlegt, wahrscheinlich macht, ältere pythagoreische Theorie?

[22] Vgl. H. Abert, *Ethos* 9f. und R. Schäfke, *Aristides Quint.* 115.

[23] Die Differenz zwischen dem das 3. Buch beherrschenden vorplatonischen Mimesisbegriff und der platonisch interpretierten Mimesis im 10. Buch, wie sie keinem aufmerksamen Leser der *Politeia* entgeht, arbeitet jetzt H. Koller a. O. 15ff. 63ff. heraus.

(Polit. 288c), wie auch Epinom. 975d die ganze *μιμητική* als *παιδιά* bewertet. Unter dem Gesichtspunkt der Reinheit und Exaktheit beurteilt, ist die Musik im Philebos Prototyp jener Künste, die nicht durch genaues Messen, sondern nur durch geübtes Treffen ihre deshalb nur unsicheren Leistungen hervorbringen (56a), doch läßt sie der humane Dialog als unentbehrlichen Bestandteil des Menschenlebens gelten, 'wenn anders unser Leben irgendwie noch ein Leben sein soll' (62c)[24], und 51b, vgl. d, waren schon die sanften, hellen, allerdings nur einfachen Töne als Vermittler reiner, unlustfreier *ἡδοναί* anerkannt.

So durchziehen, ohne daß allerdings im vorigen das ganze einschlägige Material vorgelegt und auch nur andeutungsweise nach den jeweiligen Zusammenhängen und Nuancierungen besprochen worden wäre, zwei divergierende Wertungen der Musik das platonische Werk: den erzieherischen Unterbau des 'Staates' beherrscht eine aus der Tradition des alten musischen Bildungsideals, wie es Damon gerechtfertigt hatte, zu verstehende positive, das 10. Buch und die im Anschluß daran genannten Stellen eine aus Platons eigensten metaphysischen Überzeugungen zu verstehende negative. Bezeichnend für die innere Diskrepanz der im gleichen Staatswerk niedergelegten Auffassungen ist es, daß Platon mit seiner Beurteilung des Musischen als bloßen unterhaltenden Spiels gerade der Musikbewertung jener Richtungen nahekommt, die der ethisch-paideutischen Auffassung Damons entgegenstehen[25]. Diese Reaktion gegen die ethische Auffassung ist für uns, abgesehen von ein paar versprengten Äußerungen, allerdings bekanntlich nur durch die notorisch unselbständigen Abhandlungen Philodems und Sextus' belegt, deren musikfeindliche Gesinnung aber gewiß älter ist als die entsprechenden epikureischen Vorlagen. Beide erheben scharfen Widerspruch gegen die ethische Interpretation und erzieherische Anwendung der musikalischen Ausdrucksformen und lassen die Musik nur als Mittel der Terpsis gelten. *παιδιά* als schlagwortartige Bezeichnung des Musikzweckes ist nun in einer direkten Äußerung der durch sie vertretenen 'formal-ästhetischen' Richtung (die Bezeichnung Aberts zu gebrau-

---

[24] Dazu Eurip. *Alc.* 799–802 und A. Festugière, *Contemplation et Vie contemplative chez Platon* (Paris 1949) 310.

[25] Dazu H. Abert, *Ethos* 27ff., Antike 2 (1926) 144f.; H. Koller 143ff., H. Busse a. O. 38. Die Problemlage ist aber wohl viel komplizierter, als sie von der Musikforschung dargestellt wird, und nur eine eingehende Untersuchung des gesamten Quellenmaterials in Verbindung mit klaren und begründeten Vorstellungen von der Entwicklung der antiken Musik könnte zu einem nuancierteren Bilde der Strömungen im ausgehenden 5. und 4. Jahrhundert gelangen. Jedenfalls hat nicht nur die durch Philodem *De musica* und Sextus *Adv. math.* VI bezeichnete Richtung die Musik als Gegenstand nur des Vergnügens erklärt. Bei den genannten späten Skribenten geschieht es in ausgesprochen musikfeindlicher Tendenz, während doch die Schöpfer und Vertreter der von den Ethosfreunden leidenschaftlich bekämpften neuen Musik die Unterhaltung des großen Publikums, diese von den Gegnern immer wieder schmähend hervorgehobene Absicht und Wirkung ihrer Kunst, positiv rechtfertigen mußten. Aus ihren Kreisen dürfte die Bezeichnung *φιλάνθρωπος τρόπος* des neuen Stiles stammen (Plut. *De musica* 1135, Aristoxenos fr. 70 W., dazu Westphal-Saran, *Aristoxenos* I, S. CCXXXf.), gegen den Aristoxenos in den *Tischgesprächen* die *τέχνη* im Sinne der alten Kunst ausspielte. Die Urheber dieser meines Erachtens ursprünglich durchaus positiv gemeinten Bezeichnung bewerteten den Anklang beim großen Publikum offenbar als legitimes Ziel des künstlerischen Schaffens.

chen) nicht belegt, kennzeichnet aber bei Philodem fr. 44 Kemke[26] im Munde des kritisierten, wahrscheinlich peripatetischen Gegners[27] die von diesem nur bedingt anerkannte entgegengesetzte, also mit Philodems Ansicht sich deckende Auffassung. Ferner gibt Philodem 4, 16, 21 K. einem Gegner (vermutlich Diogenes von Babylon) zu, daß die Musik zu *παιδιά* und *ἄνεσις* tauge[28]. Bei Aristoteles bezeichnet das Schlagwort *παιδιά* durchgehend die von ihm bedingt anerkannte hedonistische Auffassung, die wir in unserer Besprechung der aristotelischen Musikkapitel nach Gesinnung und Argumentation eng mit der durch Philodem und Sextus bezeichneten Richtung zu verknüpfen suchen. Nun ist es selbstverständlich etwas anderes, wenn Platon im Lichte der Ideenlehre die Musik als ein Spiel ohne irgendeinen tieferen Sinn beurteilt; während die 'formalistische' Richtung die Musik nur als *παιδιά* und vergnügliche Unterhaltung bewertet, weil sie ihr jeden mimetischen Charakter und demgemäß die Fähigkeit zu hohen Gehalten und paideutischem Einfluß abspricht, behandelt Platon die Kunst im 10. Buche des Staates als bloße *παιδιά*, weil sie 'nur' *μίμησις* (im platonischen Sinne der Nachahmung) ist. Bei aller Verschiedenheit der Positionen kommt aber für die Musik selber ein Urteil heraus, das mit der von Platon selber im 3. Buche des Staates vertretenen hohen ethischen Auffassung im Grunde unverträglich ist. In den Nomoi konvergieren nun beide Linien der platonischen Musikbewertung in einem gewissen Sinne.

Der Gesetzesstaat unterscheidet sich von der Politeia unter anderem durch die hier stärker akzentuierte aristokratische, antibanausische Grundhaltung. Dies zeigt sich etwa darin, daß die im 'Staat' in den politischen Organismus wenn auch nur in dienender Funktion eingegliederten wirtschaftenden Schichten hier, als banausisch disqualifiziert, außerhalb der Bürgerschaft stehen (846d). Das Staatsvolk der Nomoi erfreut sich deshalb, von wirtschaftlichen Betätigungen weitgehend entbunden, ausgiebigster Muße für außerwirtschaftliche Lebensinhalte. Der Gesetzesstaat kommt in diesen soziologischen Aspekten zwar formal (nicht, wie später auszuführen ist, in den Inhalten) einem Ausnahmefall wie dem spartanischen Staat (der idealisiert dem zweitbesten Staate in der Politeia entspricht: 547c *τοὺς πρὶν φυλαττομένους ὑπ' αὐτῶν ὡς ἐλευθέρους φίλους καὶ τροφέας δουλωσάμενοι*) nahe, nicht aber den Durchschnittsstaaten seiner Zeit sonst, erklärt doch Platon von seiner Polis 828d, sie stehe hinsichtlich der ihr zu Gebote stehenden Muße und der Verfügung über das Lebensnotwendige ganz anders da als irgendeiner der zeitgenössischen Staate (*τῶν νῦν*[29]), und neuerdings hebt er 831c ff. bes. 832d

[26] Die Fragmente aus Philodem, *De musica*, Bücher 1–3, werden hier nach der Numerierung bei Kemke (Teubner, Leipzig 1884) und eventuell nach Zeile, die des weitgehend erhaltenen 4. Buches nach Buch, Kolumne und Zeile zitiert.

[27] Vgl. R. Philippson, s. v. *Philodem* RE XIX 2454.

[28] *ἄνεσις* und *τέρψις* sind sonst die bei Philodem geläufigen Bezeichnungen des Musikzweckes (fr. 37, 6; 4, 7, 2; 4, 36, 25 und 34 K.), ferner Zerstreuung (*περισπᾶν*), Philodem 4, 15, 6 K., Sextus, *Adv. math.* 6, 21. Zu vermuten ist auch, daß schon der unbekannte Verfasser der Hibehrede über Musik positiv oder negativ die *τέρψις* als einziges Ziel der Musenkunst gegen den von ihm lebhaft befehdeten ethischen Standpunkt hervorgehoben hat.

[29] Vgl. 836d. Die *νῦν* in der Anspielung auf zeitgenössische Verhältnisse bei Platon scheinen gelegentlich ein historisches Wissen um andere Zustände in früheren Zeiten zu enthal-

die Muße als den großen Vorzug seines Staates (*σχολήν τε γὰρ ἄγει που τὴν μεγίστην*) vor den zeitgenössischen Staaten hervor, in denen einerseits die unersättliche Geldgier die ganze Zeit der Bürger in Beschlag nehme und deren Sinnen und Trachten so auf den täglichen Gewinn konzentriert sei, daß sie sich auch zu unedeln oder sogar bedenklichen Betätigungen herbeiließen, anderseits aber auch in diesen nur dem Vorteile der herrschenden Partei dienenden Scheinverfassungen[30] die beherrschten Schichten in gewaltsamer Abhängigkeit gehalten und der zur Entfaltung ihrer Arete notwendigen Muße beraubt würden[31]. So werde sein Staat allein von den bestehenden die entworfene *παιδεία* und *παιδία* annehmen. *Παιδεία* und *παιδιά*, der Entwurf einer Erziehung und daraus sich ergebender Lebensinhalte, *ἐπιτηδεύματα*, welche diesem erweiterten Kreise der von der Erwerbsarbeit entbundenen und ausschließlich der Pflege ihrer Arete lebenden Vollbürger (825d) entspricht, ist ein die Zusammenhänge ganzer Bücher (I/II, VII/VIII) beherrschendes Hauptanliegen des Gesetzgebers, das hier nur im Hinblick auf Aristoteles kurz resümierend gewürdigt werden kann[32]. Der Seltenheit der philosophischen Anlage war sich Platon schon in der Politeia bewußt, und nun geht er vollends von der resigniert wirkenden Einsicht aus, daß *φρόνησις* und *ἀληθὴς δόξα*, selbst wenn sie sich erst im vorgerückten Alter einstellen sollten, als hohes Geschenk zu betrachten seien (653a). So konzentriert sich hier die erzieherische Bemühung zur Hauptsache auf das Emotionale (636d, 653). Es gilt die irrationalen Regungen von Lust und Schmerz erzieherisch zu disziplinieren, dies heißt aber wieder nicht, sie zu unterdrücken, sondern auf dem Wege der Gewöhnung in Übereinstimmung zu bringen mit objektiv (vor dem Logos) schönen und erfreulichen oder häßlichen und unlusterweckenden Gegenständen. Nun sind die noch regellosen Laute und Bewegungen des jungen Wesens die elementaren Äußerungen des Emotionalen, Stimme und Bewegung auch die Grundgegebenheiten der für Platon noch ganzheitlichen, das rhythmisch-orchestische und das tonal-harmonische Element umfassenden Musenkunst. Im Unterschied zu den übrigen Lebewesen nun ist, wie Platon diesen in den Grundzügen wohl pythagoreischen Ge-

---

ten. Platon weiß um das festliche Leben der alten Polis, als deren bewußte Repristination der Gesetzesstaat in einem gewissen Umfang zu verstehen ist (vgl. 656d Vorwurf der Altertümlichkeit). Ein solches *νῦν* auch *Gorgias* 500c (vgl. 526c); Sokrates verkörpert in seiner *ἀπραγμοσύνη* eine bessere, ältere Form des *πολιτεύεσθαι*, er ist auch historisch als 'wahrer' Politiker legitimiert.

[30] *στασιωτεῖαι*, nicht *πολιτεῖαι* 832c, vgl. 712c–713a (Demokratie, Oligarchie und Tyrannis). Gegensatz dieser zum Teil mit der von Aristoteles verworfenen *ἀρχὴ δεσποτική* zusammenfallenden Verfassungsformen ist die Platon, *Gesetze* 832cd, und nach ihm Aristoteles, *Polit. H* 1333 a 5ff., als Ideal vorschwebende, im Dienste der *ἀρχόμενοι* stehende *ἐλευθέρων ἀρχή* oder *πολιτικὴ ἀρχή*.

[31] Etwas modifiziert liegt hier der alte Gedanke vor, daß die Tyrannis aus Furcht um ihren Bestand die Unterworfenen ihrer *σχολή* beraubt. Damit werden in einem Teil der Überlieferung der attische *νόμος ἀργίας* und ähnliche Bestimmungen begründet.

[32] Den Gedankengang der Bücher II und VII analysiert minutiös die ausgezeichnete Dissertation von Gerhard Müller, *Der Aufbau der Bücher II u. VII von Platons Gesetzen* (Königsberg 1935). Über die Stellung von Musik und Poesie in den *Gesetzen* handeln Wilamowitz, *Platon II* (Berlin 1919) 305ff., W. Theiler, *Die bewahrenden Kräfte im Gesetzesstaat Platos*, in 'Heimat und Humanität', Festschrift f. Karl Meuli (Basel 1951).

danken[33] immer wieder ausführt (653a–654a, 664e–665a, 672b–d, 673cd, 790c bis 791a, vgl. Tim. 88d), dem Menschen allein der lustschaffende Sinn für die in Rhythmos und Harmonia bestehende Ordnung jener emotionalen Äußerungen von den Göttern mitgeteilt worden (d. h. angeboren). Die *παιδεία* im Sinne des disziplinierten Funktionierens des Emotionalen und die *χορεία* als Einheit von rhythmischer Bewegung und harmonischem Gesang[34] kommen so in einen festen Zusammenhang; als *πεπαιδευμένος* darf nach 654ab gelten, wer jene angeborene *αἴσθησις* für Rhythmos und Harmonia im Geiste schöner Musik entwickelt hat, wer also schön singt und tanzt. Platon erneuert damit ein in seiner Zeit jedenfalls veraltet wirkendes Ideal[35], von dessen einstiger Geltung das bekannte päderastische Sgraffito aus Thera sprechend zeugt, das dem bewunderten Knaben als *ΑΡΙΣΤΟΣ ΟΡΚΗΕΣΤΑΣ* den höchsten Preis zollt[36]. In der 654d ff. anschließenden Erörterung ist der Verfasser bestrebt, den primär nicht technischen, sondern ethischen Sinn seiner musischen Paideia klar herauszustellen. 'Schön' (*καλῶς*) singt und tanzt in diesem paideutischen Sinne nur, wer 'Schönes' (*καλά*) singt und tanzt; als schön aber können nur Kunstwerke von ethisch wertvollem Gehalte gelten (655b). Außerdem kennzeichnet den richtig Gebildeten nicht nur und nicht zuerst die Fähigkeit, diese durch ihren Gehalt als schön qualifizierten Kunstwerke technisch einwandfrei wiederzugeben, sondern vielmehr die innere freudige Anteilnahme; er wäre deshalb auch bei mangelhafter technischer Ausführung dem vom Gehalte innerlich nicht erfaßten Virtuosen an Bildung überlegen, besteht diese doch in der Ausrichtung des emotionalen Lebens auf das objektiv Lust- und Unlusterweckende. Das freudige Mitschwingen der Seele gehört also durchaus zu der kultivierten, erziehlich wirkenden Musikpflege. Wieder und deutlicher als aus der alle wesentlichen Gedanken in nuce schon enthaltenden Politeia ergibt sich aus den Nomoi, daß der Gegensatz im Musikverhältnis der *πεπαιδευμένοι* und der ungebildeten Masse als Gegensatz einer nur auf ethische *ὠφέλεια* dort und auf bloße Lust hier abzielenden Teilnahme am Musischen nur unvollkommen beschrieben wäre. Der *ἡδονή*, der an der *κοινὴ καὶ γλυκεῖα μοῦσα* (802c) – diese selbst ist nach der wiederholt scharf verurteilten Zielsetzung der zeitgenössischen Musik (655cd, 657e, 658e–659c) gerade darauf ausgerichtet – sich ergötzenden Menge stellt Platon die Lust dessen entgegen, der von jung an im Umgang mit der *σώφρων καὶ τεταγμένη μοῦσα* gelebt hat und der gegensätzlichen Kunst weder Geschmack noch Freude abgewinnen kann (802cd), denn es hängt von der individuellen sitt-

[33] Vgl. Archytas VS[6] 47 a 10 (aus Aristoteles *Polit.* 1340 b 26) mit Platon, *Gesetze* 653d, E. Frank, *Plato und die sog. Pythagoreer* (Halle 1923) 339, P. Boyancé, *Le culte des Muses* (Paris 1937) 176, R. Schäfke, *Aristides Quint.* 118, jetzt H. Koller a. O. 26ff. u. passim.

[34] Schon bei Damon (VS 37 B 6) bilden Gesänge (Melos) und Tänze (Rhythmos) einen festen Zusammenhang, beide gehen aus der bewegten Seele hervor. Nach der 3., von Schäfke (*Aristides Quint.* 66 und 115) für Damon vindizierten Definition der Musik bei Aristides 1, 6 ist diese *τέχνη πρεπόντων ἐν φωναῖς καὶ κινήσεσι*. Vgl. noch Aristides Quint. 2, 62 und 64f., Ps.-Aristot. *Musikprobl.* § 38.

[35] Abgesehen von reduzierten Gebieten wie Arkadien; darüber Polyb. 4, 20.

[36] IG XII 3, 540 II, s. auch *Odyss.* 8, 250ff. 338ff. Über die Rolle des Tanzes im griech. Leben orientiert M. Emmanuel, *Essai sur l'orchestique grecque* (Paris 1895).

lichen Verfassung ab, ob man sich an der einen oder andern Muse erfreuen kann (655bc). Platon polemisiert immer wieder gegen die lustbetonte Theatermusik seiner Zeit, aber er verwirft dabei nicht die Lust schlechthin, sondern nur die schädliche, die Masse bewegende Lust, wie sie seiner mit allen Musikethikern gemeinsamen Überzeugung nach von den ethisch bedenklichen Gehalten und entsprechenden Formen dieser Massenkunst ausgeht. So kann er 802cd ausdrücklich feststellen, daß das Lustweckende gemeinsamer Wesenszug beider Stile sei (*τὸ δ' ἡδὺ κοινὸν πάσαις*) und daß hinsichtlich Lust und Unlust keiner vor dem andern etwas voraus habe. Es charakterisiert demnach den unter der bildenden Einwirkung der schönen Muse Erzogenen, daß er sich im Gegensatz zu der unkultivierten Menge 'richtig' freut. Diese Bestimmung mag man im Hinblick auf die aristotelische Musikpädagogik wohl im Auge behalten.

Der Gesetzesstaat ist eine erzieherische Institution, und weil das Bildungsziel auf das Ethische reduziert ist, kommt der Musik nun nicht mehr eine beschränkte propädeutische Bedeutung zu, sondern sie wird – vornehmlich in der Gestalt des Chortanzes – Gegenstand eines lebenslangen Bildungsstrebens. In diesem Sinne werden drei den musischen Gottheiten zugeordnete Chöre eingerichtet, der Musenchor der Jungen, der Apollonchor der achtzehn- bis dreißigjährigen Männer, endlich der Dionysoschor der Dreißig- bis Sechzigjährigen. Diese unablässig den Preis der vollen Tugend verkündenden Chöre sind von Platon als Gegenstücke der kriegerischen Chöre der spartanischen Knaben, Männer und Greise erdacht[37], wie er denn seinen Gesetzesstaat in Ethos, Erziehung und kultischem *εἰρηνικὸς βίος* in einem gewissen Umfange bewußt als Gegenbild des zeitbeherrschenden spartanischen Ideals zeichnet; zu diesem antidorischen Aspekt gehört, worauf später im Hinblick auf das hierin ganz konforme Staatsideal des Aristoteles hinzuweisen ist, die außerordentliche Bedeutung, die der Musenkunst als Erziehungsmittel und edelm Lebensinhalt in beiden Staaten zukommt. Die älteren Mitglieder der dionysischen Chöre, denen die Kritik und Auswahl der im Staate zulässigen musischen Kunstwerke obliegt, bedürfen einer tieferen Einsicht in das Wesen (d. h. die Natur) des dargestellten Gegenstandes sowie anderseits in die auf exakter Übereinstimmung in Größe und Beschaffenheit beruhende *ὀρθότης* und die am sittlichen Gehalt zu bemessende Schönheit des mimetischen Kunstwerks (669a bis 671a). So sind sie berufen, die *καλλίστη ᾠδή* zu pflegen, welche an bildender Zauberkraft und künstlerischer Vollkommenheit die mehr kollektiven Bildungen der den Jüngeren vorbehaltenen chorischen Muse übertrifft (666de). Unter dem Einfluß des ihnen im berauschenden Maße gestatteten Weingenusses werden ihre Seelen wieder weich und bildsam und lassen sie sich herbei, in der intimeren Atmosphäre des Symposions zu singen, wozu sie sich in nüchternem Zustande schwerlich verständen (655d–e). Ähnlich wie den obsolet gewordenen Chorgesang rehabilitiert

[37] Eine alte Vermutung (Schol. zu *Gesetze* 633a), mir sicher. Vgl. Sosibios bei Athen. 678bc; E. Kessler, *Plutarchs Leben des Lykurg* (Berlin 1910) sammelt die Überlieferung. Vgl. noch Theiler a. O. 196. Widersprechend sind die Urteile bei Wilamowitz, *Platon* I 657 Anm. 1 und II 305.

Platon in den hier nur gestreiften weinpädagogischen Ausführungen der Gesetze die alte symposiastische Kultur[38]; das gelenkte zuchtvoll-heitere Symposion, Gegenstück seinerseits des dem inneren Frieden abträglichen kriegerischen Syssitions der Spartaner, wird als Pflege- und Bewährungsstätte der Arete und musischen Gesittung, als Veranstaltung der Freundschaft und Eintracht überraschend eingehend und positiv gewürdigt[39]. Die, wir wir beiläufig erfahren, in den unmüßigen zeitgenössischen Staaten fast vergessene chorische Kunst (657b) steht im Dienste der Götter- und Heroenfeste, die sich auf alle Tage des Jahres verteilen und – wohl, wenn man den fundamentalen Zusammenhang zwischen dem kultischen und gesellschaftlichen Leben in der antiken Polis bedenkt, in Verbindung mit den Symposien – der wichtigste Lebensinhalt der Nomoibürger sind. Diese singuläre Bedeutung des Kultischen im Nomoistaat hat einen realen Rückhalt an dem, gemessen an der modernen Arbeitswelt, unvergleichlich festlicheren Leben der antiken Polis[40], steigert dieses aber auch dank der den Nomoibürgern in ausnehmendem Maße zu Gebote stehenden Muße zu einem Grade, das er an den ewigen Feiertag heiliger und musischer Fabelvölker erinnert[41]. So weist denn die Idealität des Lebens im Gesetzesstaat, hier wirtschaftlich gewährleistet durch die Helotie und moralisch durch die zum Staatszweck gesetzte Erziehung aller Bürger, starke geistesgeschichtliche Beziehungen auf zu den vorphilosophischen Wunschbildern des Kronosreiches oder seliger Völker an den Grenzen der Erde[42].

Mit dem festlichen Lebensideal im Gesetzesstaate[43] und der kultischen Bedeu-

[38] Man könnte sich fragen, ob die peripatetische Schriftstellerei *Π. μέθης* von hier angeregt ist.

[39] 633a, 636b Symposion als *κοινωνία, συνουσία* zum Zwecke der *φιλία* und *φιλοφροσύνη* (640a–c. 641b–d), in alter Tradition, vgl. zu *φιλοφροσύνη* als Sinn des Gelages Ion v. Chios 26, 13; 27, 11 v. Blumenth.

[40] Über Festfreude Attikas Thukyd. 2, 38, Ps.-Xen. *Resp. Ath.* 2, 9, Max. Tyr. 32, 9a f. Über das Verhältnis *Politeia-Nomoi* bezüglich des Kultes s. A. Festugière a. O. 365.

[41] S. u. a. Pindar *P.* 10, 29ff. über das Leben der Hyperboreer bei fröhlichen Festgelagen und musischen Feiern. Nach Hekataios *F Gr Hist* II 386–388 liegen die Hyperboreer *ὥσπερ ἱερεῖς τινες Ἀπόλλωνος* einem beständigen Gottesdienst ob; sie besitzen einen großen Apollontempel und eine heilige Stadt, deren Bewohner fast alle *κιθαρισταί* sind und den Tag mit dem Preise von Apollons Taten verbringen. Vgl. dazu Jacoby RE VII 2755ff.; E. Rohde, *Psyche*[4] 227; A. Dieterich, *Nekyia* (Leipzig 1893) 36. Pindar *Thren.* fr. 129 wird das Mußeleben der Seligen geschildert; sie erfreuen sich unter anderm auch an Harfenklängen, ähnlich Vergil *Aen.* 6, 637ff. Vgl. J. Zemmrich, *Toteninseln* (Diss. Leyden 1891) 241. Über die Zusammenhänge der philosophischen Staatsutopie und der alten Wunschvorstellungen äußert sich beiläufig A. Doren, *Wunschträume und Wunschzeiten* (Vorträge der Bibl. Warburg 1924/5) 158ff.

[42] Platon deutet diesen Zusammenhang selbst an. 713a ff. wird auf die *ἀρχή τε καὶ οἴκησις ... ἐπὶ Κρόνου ... μαλ' εὐδαίμων* als Vorbild des besten Staates hingewiesen. Damals setzte Kronos in der Erkenntnis, daß die menschliche Natur die menschlichen Dinge selbst zu verwalten nicht imstande ist, ohne sich in Hybris zu verstricken, Regenten aus dem göttlichen Geschlecht der Dämonen ein, unter deren Obhut die Menschengeschlechter in *ῥᾳστώνῃ, ἀφθονίᾳ δίκης, ἀστασίαστα* lebten. Der Nomoistaat soll ein Abbild jenes seligen Lebens werden, insofern er im *νοῦ νόμος*, dessen bloße Organe seine Regenten sind, auch einen göttlichen Herrscher hat, da es unter der Führung eines Sterblichen keine *κακῶν οὐδὲ πόνων ἀνάφυξις* 713e geben kann – Nachhall des Zentralsatzes der *Politeia*.

[43] Zu der abundierenden Geltung des Feiertages in den *Nomoi* (799ab. 803de. 809cd. 828a–829a. 835de) paßt nicht ganz der 635cd den Feiertagsgedanken einführende Satz über die Götterfeste als Zeiten des Ausruhens vom sonst mühevollen Leben (die Bedeutung dieser Stelle heben O. Reverdin, *La religion de la cité Platonicienne* [Paris 1950] 168 und

tung der Musik hängt die eigenartig modifizierte Gestalt zusammen, in der in den Gesetzen die aus dem Staate bekannte negative Bewertung der Kunst als bloßer *παιδιά* auftritt. Der Spielbegriff der Gesetze, den wir in Rücksicht auf die *παιδιά*-Gedanken der 'Politik' nicht außer acht lassen dürfen, kann hier nicht in seinen mannigfachen Abtönungen gewürdigt werden[44]. Es genüge festzustellen, daß die *παιδιά* gerade in jener für die Gesetze charakteristischen paradoxen Verwendung, da *παιδιά* gegen den populären Sprachgebrauch nicht mehr den Gegensatz des Wertvoll/Ernsthaften bezeichnet, sich mit der *παιδιά* im 10. Buche des Staates vergleichen und als Ausdruck derselben metaphysischen Grundhaltung verstehen läßt. Die ontische Spannung, die im Staat zwischen *εἶδος* und Abbildern aufgewiesen und wertmäßig als Gegensatz von *σπουδή* und *παιδιά* bezeichnet wird, kehrt in den Gesetzen in der Entgegensetzung der allen seligen Ernstes werten Gottheit und der *ἀνθρώπων πράγματα μεγάλης σπουδῆς οὐκ ἄξια* (803bc) wieder. Die paradoxe Gleichung von *σπουδή* und *παιδιά*, woraus sich für den Menschen das Gebot ergibt, die 'schönsten Spiele' zum eigentlichen Inhalt und Ernst des Lebens zu machen, läßt sich so aus dem Gegensatz zweier Perspektiven begreifen, der göttlichen, aus der alles Menschliche als *παιδιά* erscheint[45], und der menschlichen, in der die Gottheit und mit ihr auch der von Gott den Menschen gesetzte Daseinszweck, *παίγνιον θεοῦ* (644d, 803c) zu sein, allein *σπουδαῖον* ist. Wörtlicher als die barock-christliche Deutung des Lebensspiels bei Calderon und H. v. Hofmannsthal, wonach der Mensch in der Sphäre seines Standes sein Lebens als verantwortliches Spiel vor den Augen des göttlichen Spielleiters agiert, besagt die in jener resignierten Anthropologie (die Auffassung des Menschen als *παίγνιον θεοῦ* steht in tiefer Spannung zu der hochgemuten Forderung der *ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*) ruhende Lebensnorm des *παίζοντα διαβιωτέον* (803d–804b, vgl. 804b mit Epin. 980b) das Aufgehen in musisch-kultischen Beschäftigungen, Chortanz und Gesang, die für Platon in mehr als einer Hinsicht der Kategorie der *παιδιά* angehören. Dieses musisch-kultische Spiel, *παιδιά*, ist, wie aus dem oben Bemerkten hervorgeht, zugleich Ausdruck des lebenslangen Bildungsstrebens der Politen, und wirklich bezeichnet Platon 803d *παιδεία* und *παιδιά* zusammen, die auch sonst in dieser Koppelung häufig vorkommen, als Gegensätze des Krieges. Sie machen den *κατ' εἰρήνην βίος*, die ideale Lebensform im Nomoistaate aus (803d, vgl. 829ab). Diese wichtigen Andeutungen weisen auf das Vorgespräch der Nomoi zurück, eine prinzipielle Erörterung des Staatszieles, die wir im Hinblick auf Aristoteles und den

---

P. Boyancé a. O. 69ff. hervor), der sich schon darin als überkommene Theorie zu erweisen scheint (vgl. Thukyd. 2, 38; zu *ἠθῶν ἐπανόρθωσις* als pythagoreischem Gedanken – vgl. 635 d 4 – vgl. H. Abert a. O. 5 und passim, H. Koller a. O. 24), wie denn die Anordnungen und Wertungen bezüglich Ponos und Feier keineswegs ausgeglichen sind (vgl. etwa 835e mit 653f, 666a, 679a und Wilamowitz, *Platon* I 680f.).

[44] Alle *παιδιά*-Stellen sammelt C. Ritter, *Platos Gesetze* (Leipzig 1896) 17ff. Über die Bewertung der *παιδιά* bei Platon handelt jetzt G. De Vries, *Spel bij Platon* (Amsterdam 1949).

[45] Vgl. 804 b 6 die Antwort des Atheners auf den Einwand des Megillos ('du machst uns das Menschengeschlecht aber gar schlecht'): *πρὸς γὰρ τὸν θεὸν ἀπιδὼν ... εἶπον ἅπερ εἴρηκα νῦν.*

schon geahnten Zusammenhang der musischen Lebensführung (*διαγωγή*) seiner Politen mit dem Lebensideal in den Nomoi jetzt zu besprechen haben.

3. Staatsethos und mußehafter Lebensstil

Daß zum historischen Verständnis der musisch verschönten *διαγωγή* der Bürger im Musterstaate des Aristoteles die Nomoi mindestens als Vergleichspunkt stark zu berücksichtigen sind, scheint sich eigentlich – wenn es meines Wissens auch kaum je geschehen ist – von selbst zu verstehen bei einem Text, der erwiesenermaßen stark unter dem Vorbild des platonischen Gesetzesstaates steht. Das platonische Vorbild wirkt, wie hier im einzelnen nicht nachzuweisen ist, an manchen Stellen bis in die Abfolge der Gesichtspunkte hinein. W. Theiler, der die homologen Partien tabellarisch nebeneinandergestellt hat[46], spricht vom 'bedrückenden Schema von Platons Gesetzen', und bei etwas eindringender Lektüre wird jeder Leser zur Überzeugung gelangen, daß das aristotelische Staatsideal auch materiell vom spätplatonischen so stark bestimmt ist, daß es den Geist seines Urhebers weniger in seinen positiven Gehalten verrät als in der stillschweigenden Elimination dessen, was die Nomoi bei aller Annäherung an das Wirkliche und Mögliche zu einem so eigenartig tiefen, unverkennbar platonischen Werke macht (ich denke dabei vor allen Dingen an die Kosmosreligion und, damit zusammenhängend, die theonome Konzeption des Staatlichen). Aus den oben schon hervorgehobenen Zügen war zu entnehmen, daß die Nomoi auch als Entwurf eines mußehaften Staatslebens dem mußehaften Staatsideal des Aristoteles vorangehen. Ergänzend soll hier im einzelnen noch ausgeführt werden, daß Aristoteles in enger Fühlung mit den Nomoi steht, wenn er im H Kap. 14 Frieden und Muße als Telos der guten Gesetzgebung aufstellt.

Das zur Zeit seiner Hegemonie idealisierte Sparta[47] gilt in der Ausrichtung seiner Gesetzgebung auf ein Telos und seiner entsprechend orientierten institutionellen Paideia im platonischen Gesetzesstaat wie im aristotelischen Wunschstaat als vorbildlich im Vergleich mit den meisten übrigen Staaten, deren Gesetzgebungen nicht die homogenen Schöpfungen eines Gesetzgebers, sondern zufällig zustande gekommene Konglomerate disparater Einzelbestimmungen darstellen und die auch die Erziehung nicht einem allgemein verbindlichen Staatsethos unterstellen[48]. Was aber die inhaltliche Bestimmung des Staats- und Erziehungsideals angeht, distanziert sich Platon in der die Nomoi bedeutungsvoll präludierenden Auseinandersetzung mit den mythischen Gesetzgebern Kretas und Spartas vom kriegerischen Staatsideal der Dorier. Wenn Minos nach Ansicht des Kreters in der weisen Einsicht, daß der Krieg die normale Form der staatlichen Beziehungen darstelle, seine gesetzlichen Bestimmungen im Hinblick auf den Krieg geschaffen

[46] W. Theiler, *Bau und Zeit der aristotelischen Politik*, Mus. Helv. 9 (1952) 67.

[47] F. Ollier, *Le mirage Spartiate*, 2 vol. (Paris 1935/1943); V. Ehrenberg, s. v. *Sparta* RE 2. R. III 1407.

[48] Vgl. *Gesetze* 630e, 635e mit Aristoteles, *Polit.* 1324 b 5. 25 a 14. 37 a 11ff. Dazu E. Ziebarth, *Aus dem griech. Schulwesen* (Leipzig 1914) 30ff.

hat, weist der Athener in einem ersten Gedankengang (626b–628b) nach[49], daß *εἰρήνη* und *φιλοφροσύνη* besser seien als *πόλεμος* und *στάσις* und deshalb auch maßgebend für die gute Gesetzgebung sein müßten; der Gesetzgeber werde also auch die den Krieg nach außen berührenden Anordnungen um des Friedens willen treffen und nicht umgekehrt (*εἰρήνης χάριν τὰ πολέμου*). In einem zweiten Gedankengang ergibt sich anschließend (629a–631b) gegen die in der Dichtung des Tyrtaios hervortretende einseitige spartanische Verherrlichung der kriegerischen *ἀνδρεία* die ihrerseits durch Theognis gestützte Erkenntnis, daß weit trefflicher sei, wer im innern Zwist, der *στάσις*, eine treue Gesinnung an den Tag lege; erfordere doch der äußere Krieg nur die *ἀνδρεία* allein, die sich als isolierte *ἀρετή* auch bei den Söldnern, aller Gesittung sonst baren Kerlen finde, während sich im Aufruhr niemand ohne den vollen Besitz der Gesamttugend bewähre. Ziel des Gesetzgebers müsse es deshalb sein, für eine Erziehung in diesem umfassenden Sinne zu sorgen, die Staatsangehörigen nicht nur zu Kriegern, sondern zu vollkommenen Politen auszubilden, die zu herrschen und beherrscht zu werden imstande seien.

Über die vom Gesetzgeber in seinem wunschgemäßen Staate, in dem Bürger- und Mannesideal eins sind, zu beobachtenden *τέλη* äußert sich Aristoteles seinerseits H Kap. 14, 1333 a 16ff. Er wird dem rationalen Seelenteil vor dem irrationalen, der Muße vor der Tätigkeit, dem Frieden vor dem Krieg, den schönen Handlungen vor den bloß nützlichen als *βελτίω* und *τέλη* den Vorzug geben. Zwischen dem Verhältnis von *ἀσχολία* und *σχολή* und jenem von Krieg und Frieden besteht nun ein besonders enger Konnex. Dies geht aus der 33 a 41 anschließenden Feststellung hervor, man müsse zwar das *ἀσχολεῖν* und *πολεμεῖν*, vorzüglich aber das *εἰρήνην ἄγειν* und *σχολάζειν* verstehen, und der 33 b 5ff. an den vermeintlichen Musterverfassungen (Spartas und Kretas natürlich, genannt wird im folgenden nur Sparta) geübten Kritik. Aristoteles erhebt gegen die Urheber dieser Staatsverfassungen zwei sachlich eng zusammenhängende Einwände: 1. daß sie ihre Verfassungen nicht im Hinblick auf das *βέλτιστον τέλος* aufgestellt hätten, 2. daß sie Gesetze und Erziehung nicht auf alle Tugenden, sondern nur auf die kriegerisch-machtpolitischen ausgerichtet hätten. Die bezüglich des ersten Punktes gegenteilige Behauptung der Lobredner Spartas[50], die dessen auf Krieg und Herrschaft ausgerichtete Verfassung bewunderten (33 b 11 *τινες*, 18 mit Namen nur Thibron, der Nauarch)[51], lasse sich durch Vernunftgründe (*κατὰ τὸν λόγον* 33 b 15) leicht widerlegen und sei nun auch *ἔργοις* widerlegt. Die 'logische' Argumentation (33 b 16–34 a 2) wendet sich gegen die spartanische despotische Auffassung der *ἀρχή*, der gegenüber die Herrschaft über Freie edler und aretehafter sei. Zudem habe die Ertüchtigung zum *κρατεῖν* die gefährliche Konsequenz, daß ein dazu fähiges Individuum nach der Herrschaft über den eigenen Staat streben könnte, müßten doch Staats- und Individualziel einander notwendig entsprechen. An-

[49] Die Problematik der Gedankenführung hier und im folgenden zeigt O. Gigon in seiner scharfsinnigen Analyse des die *Nomoi* einleitenden Gespräches, Mus. Helv. 11 (1954) 212ff.
[50] Dazu Ed. Meyer, *Griech. Gesch.* V 364f.
[51] Dazu V. Ehrenberg, RE VI 275.

schließend zeugt, wie angekündet, die geschichtliche Erfahrung (33 b 15 *ἔργοις* bis 34 a 5 *τὰ γιγνόμενα*) gemäß dem EE 1264 b 26 empfohlenen und an späteren Beispielen aus der Politik wiederholt noch hervorzuhebenden Prinzip (Argumentation durch *λόγος* und *ἔργα*) für die gegen die *ἀρχὴ δεσποτική* erhobenen Vernunftgründe und positiv dafür, daß die Gesetzgebung auf Frieden und Muße ausgerichtet sein müsse. Die meisten so gearteten (also kriegerischen) Staaten, wie es nun überraschend allgemein heißt[52], hätten zwar im Stadium der kriegerischen Eroberungen (34 a 6 *πολεμοῦσαι*, also *ἀσχολοῦντες*) Bestand, erschlafften aber im Besitze der Herrschaft (a 7 *κατακτησάμενοι τὴν ἀρχήν* also *σχολάζοντες*); vom Untergang der spartanischen *ἀρχή* schon 33 b 22. 34 a 11 schließt sich, wie nach 33 b 8 zu erwarten ist, die Besprechung des zweiten Punktes an, der Tugend- und Erziehungsfrage. Da der Friede das Telos des guten Staates ist und Staats- und Individualziel übereinstimmen müssen (also *εἰρήνη* und *σχολή*), muß der Bürger ethisch in jenem umfassenden Sinne geformt werden, wie ihn das Mußeleben im Genusse der als beseligend gepriesenen Güter voraussetzt. Während nämlich die kriegerische *ἀσχολία* nur die kriegerischen Tugenden der *ἀνδρεία* und *καρτερία* erfordert, bedarf die vorzüglichere *σχολή* und *διαγωγή* im Frieden außer jener kriegerischen Tüchtigkeit (34 a 20, im Sinne des si vis pacem, para bellum), eines hohen Maßes an *φιλοσοφία*, *σωφροσύνη*, *δικαιοσύνη*, wenn ein Staat nicht das schimpfliche Bild der Spartaner bieten will, die *ἀσχολοῦντες* und *πολεμοῦντες* den Anschein tüchtiger Männer erweckten, *εἰρήνην ἄγοντες* und *σχολάζοντες* aber eine knechtische Haltung einnahmen (34 a 36 ff. vgl. a 9 *αἴτιος δ' ὁ νομοθέτης οὐ παιδεύσας δύνασθαι σχολάζειν*)[53].

[52] 1334 a 6. Damit ist zu vergleichen die ebenfalls die Kernbeispiele Sparta und Kreta ausweitende ethnologische Ausführung 24 b 9 ff. über die Kriegssitten der Barbaren (zu dieser vgl. Theiler a. O. S. 71 und Anm. 22). Auch darin zeigt sich die entstehungsgeschichtliche Zusammengehörigkeit der Kapitel 2/3 und 13–15 a, die Theiler als späteren Einschub aussondert (a. O. 69 ff.).

[53] Dieser von Aristoteles am Niedergang Spartas exemplifizierte Gedanke (zu vermuten ist, daß auch schon Platon in seinen Ausführungen über den Zerfall der mythischen dorischen Reiche, *Gesetze* 686 b ff., jenes zeitbeherrschende Problem im Auge hat; Ursache ist auch hier nicht Mangel an kriegerischer Erfahrung, sondern *ἀμαθία* in wichtigeren Dingen 688 c, vgl. 688 a, wo unter Verweis auf 630 d ff. wiederholt wird, daß die Gesetze nicht im Hinblick auf Krieg und Tapferkeit allein, sondern auf die Gesamttugend aufzustellen seien. 'Daran gehen die Mächte auch jetzt noch zugrunde' (688 e): daß *ἄνοια*, *ἀπαιδευσία* als Folge der Machtstellung den Zerfall der spartanischen Hegemonie wie vordem der athenischen verursacht habe, ist der von moralischen Gesichtspunkten bestimmten Geschichtsbetrachtung des Isokrates vertraut (*De pace* [8] 152 ff., *Areop.* [7] 49); der Gedanke muß auch hier den Widersinn der kriegerischen Machtpolitik beweisen (vgl. *De pace* [8] 105) und wird komplementär ergänzt durch das Bild der friedlichen, gesitteten Polis. Vgl. G. Schmitz-Kahlmann, *Das Beispiel der Geschichte im polit. Denken des Isokrates*, Philol. Suppl. XXXI (1939); F. Wehrli in *Eumusia*, Festschrift für E. Howald (Zürich 1947) 65 f. Zu den Nachwirkungen bei den Isokrateern und, wohl über diese, bei Polyb und Poseidonios (hier übertragen auf den seit dem Fall Karthagos einsetzenden Niedergang Roms) s. noch M. Gelzer, *Vom röm. Staat* I 91 ff.; F. Klingner, Hermes 63 (1928) 181; V. Pöschl, *Römischer Staat und griechisches Staatsdenken bei Cicero* (Berlin 1936) 61 ff. Eigentümlich bei Sallust ist in diesem Zusammenhang das Begriffspaar *labor-otium* cf. *Catil.* 10, 1 *sed ubi labore atque militia res publica crevit.* 10, 2 *qui labores, pericula, dubias atque apertas res facile toleraverant, eis otium, divitiae, optanda alias, oneri fuere* (vgl. Aristoteles *Polit.* 1334 a 38 *ἀσχολοῦντας μὲν καὶ πολεμοῦντας φαίνεσθαι ἀγαθούς, εἰρήνην δ' ἄγοντας καὶ σχολάζοντας ἀνδραποδώδεις*) und *Jug.* 41, 1 *ceterum mos partium et factionum ac deinde omnium malarum artium paucis*

Es ist evident – man beachte nur die analoge Abfolge der Gesichtspunkte und die von beiden Autoren am dorischen Staate vorgenommene Kritik[54] – und durch

ante annis Romae ortus est otio atque abundantia earum rerum, quae primo mortales ducunt (vgl. *Polit.* 1334a 33 ὅσῳ μᾶλλον σχολάζουσιν ἐν ἀφθονίᾳ τῶν τοιούτων ἀγαθῶν). Aristoteles hat *πολεμεῖν* und *εἰρήνην ἄγειν* in engen Konnex mit *ἀσχολία/ἀσχολεῖν* und *σχολή/σχολάζειν* gebracht. Es darf vermutet werden, daß Sallust, der *Epist. ad Caes.* 1, 6, 3 (*postremo sapientes pacis causa bellum gerunt, laborem spe otii sustentant*) Kenntnis der aristotelischen Telosgedanken mit der für diese charakteristischen Verbindung von *εἰρήνη/σχολή – πόλεμος/ἀσχολία* zeigt, in den genannten Stellen von Aristoteles beeinflußt ist. In der vom Einzelnen auf den Staat übertragenen Annahme (dies noch Isokrates *De pace* 119 zu entnehmen), daß Ruhe und Wohlstand Entartung und Niedergang im Gefolge hätten, setzen die genannten Autoren altes, von Solon an faßbares Gedankengut fort. Während diese Überzeugung in der Staatstheorie und bei Isokrates zur Forderung einer umfassenden, lebenslangen *παιδεία* und Überwachung führt, sieht die praktische Politik (Nasica in der Senatsdebatte 147 v. Chr., doch schon Isokrates *Areop.* [7] 5, s. Gelzer a. O.) in der Angst vor einem ebenbürtigen Gegner ein dem Niedergang vorbeugendes Mittel.

[54] Es wäre ein meines Erachtens lohnender Gegenstand, die Nachwirkungen der platonisch-aristotelischen Kritik am dorischen Staatsethos bis zu dem späten Nachklang Julianus imp., *Ep. ad Themistium* 253b 265a zu verfolgen (Ollier, a.a.O. berücksichtigt diesen wichtigen Aspekt seines Themas nicht). Hier nur einige Vermutungen: Zu erwägen ist, ob schon Isokrates im *Panath.* (342–339 v. Chr.) in seiner scharfen Invektive gegen Sparta von den ca. 345 v. Chr. publizierten *Nomoi* beeinflußt ist und umgekehrt das Friedensideal der *Nomoi* auf die verklärende Darstellung Athens abfärbe. Die Spartaner werden hier durchgehend als *ὑπεροπτικοί, πολεμικοί* und *πλεονέκται*, die Athener als *εἰρηνικοί, φιλέλληνες* (241) stilisiert. Berührungen mit den *Nomoi* eventuell 196f. in der Stilisierung Athens,das nicht auf seine in panhellenischem Interesse vollbrachten Kriegstaten poche, sondern mehr auf *ψυχῆς ἕξις* und *διάνοιαι* gebe als auf den Schlachtenruhm; es werde mehr um dieser *καρτερία* willen von den übrigen Staaten bewundert als der *ἀνδρία* wegen, denn sie hätten erkannt, daß auch die größten Uebeltäter (vgl. Platons Bemerkung über die *ἀνδρεία* der sonst ungesitteten Söldner 630b) an *πολεμικὴ εὐψυχία* Anteil hätten, während die gemeinnützige *εὐψυχία* nur den *τεθραμμένοι, πεπαιδευμένοι* zustehe. 204ff. wird gegen einen wohl fingierten Verteidiger Spartas, der die spartanische *γυμνασία, ἄσκησις τῆς ἀνδρίας* und die Kriegsübungen überhaupt als *κάλλιστα ἐπιτηδεύματα* preist, der Vorrang von *εὐσέβεια, δικαιοσύνη, φρόνησις* betont (vgl. 217). – Reflexe der platonisch-aristotelischen Spartakritik glauben wir Plutarch *Vita Lyc.* wahrzunehmen. Kap. 23 stellt Plutarch den Berichten des Sophisten Hippias (fr. 11 D) und Philostephanos (FHG III 33 M) von der persönlichen Kriegstätigkeit Lykurgs die Aussage des Demetrios von Phaleron entgegen (FGrHist 228 F 21), wonach L. *οὐδεμιᾶς ἀψάμενον πολεμικῆς πράξεως ἐν εἰρήνῃ καταστήσασθαι τὴν πόλιν.* Dies heißt konkret, daß Lykurg seine Reformen nicht, wie Hermipp erzählte (Plutarch, *Lyc.* 5, 6), mit Waffengewalt durchgesetzt habe. Wenn das Zitat bei Plutarch aus Demetrios *Π. εἰρήνης* (Diogenes Laert. 5, 81; Zuweisung erstmals von Ostermann, vgl. RE V 2832, auch von E. Kessler, *Plutarchs Leben des Lyc.* [Diss. Berlin 1912] 82 angenommen, aber unzutreffend bezüglich Hermipp) stammt, stand es möglicherweise im Dienste einer generellen Tendenz, Lykurg im Gegensatz zu Platon/Aristoteles als Gesetzgeber des Friedens in dem von den *Nomoi* und Aristoteles *Polit. H* postulierten Sinne zu stilisieren. In diesen Zusammenhang müßte dann auch die bei Plutarch unmittelbar anschließende, durch Hermipp vermittelte Nachricht gezogen werden, und was wir vom *ἦμερος* und *πρᾶος* Lykurg bei Plutarch sonst noch lesen. – Die *ἀφθονία σχολῆς* (c. 24) der Spartaner (von Isokrates als *ἀργία* verhöhnt) beruht auf der Freiheit von Handwerk und Erwerbsarbeit, aber darüber hinaus hat der lykurgische Staat bei Plutarch Mußezüge, die auf das Staatsideal des Aristoteles zurückzuweisen scheinen (etwa 12; 16, 7–11; eventuell 21; 24, 4f.; 25, 2f. *ἐπιεικῶς ἐσχόλαζον*, die Funktion der *παιδιά* als *ἥδυσμα τοῦ πόνου* 25, 4 ganz im Sinne des Aristoteles). Die Feststellung 28, 1 *ἐν μὲν οὖν τούτοις οὐδέν ἐστιν ἀδικίας ἴχνος οὐδὲ πλεονεξίας ἣν ἐγκαλοῦσιν ἔνιοι τοῖς Λυκούργου νόμοις ὡς ἱκανῶς ἔχουσι πρὸς ἀνδρίαν, ἐνδεῶς δὲ πρὸς δικαιοσύνην* dürfte sich gegen die platonisch-aristotelische Kritik wenden. Betonung der übrigen *ἀρεταί* außer der kriegerischen *ἀνδρεία* auch sonst. 12, 6 werden die Phiditien als *διδασκαλεῖα σωφροσύνης* (12, 1 schon gestützt auf eine Etymologie als Veranstaltungen der *φιλία* und *φιλοφροσύνη* dargestellt, vgl. Philodem *De mus.* fr. 30, 15ff. B 4, 18–20 K.) idealisiert, anders aber sind sie nach *Ges.* 625c und 633a auf den Krieg ausgerichtet und 636b dem innern Frieden gefährlich, während nach *Ges.* 628c auch *εἰρήνη* und *φιλοφροσύνη* oberste Norm der Gesetzgebung sein muß und die Symposien im platonischen Gesetzesstaat zur

eine ausdrückliche Bezugnahme im B 1271 b 1 über jeden Zweifel erhaben, daß Aristoteles in den referierten Ausführungen über das Telos der richtigen Gesetzgebung auf den Nomoi basiert. Dabei setzt er allerdings das von Platon ausholend bewiesene Verhältnis *εἰρήνης χάριν τὰ πολέμου* sozusagen axiomatisch voraus[55] und fügt, überall noch sichtlich im engsten Zusammenhang mit den Friedensgedanken, die Gesichtspunkte *ἀσχολία* und *σχολή* hinzu. Wie die Formel *πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν* in ihrer Prägnanz nicht zu verstehen ist ohne die ausführlicheren Erörterungen der Nomoi, ist auch das Axiom *ἀσχολοῦμεν ἵνα σχολάζωμεν*, die spezifisch aristotelische, 'teleologische' Formulierung des Mußegedankens nur als Fortsetzung jener andern zu verstehen. Ein solcher Satz ist trotz seiner Evidenz ebensowenig eine geistige Urzeugung, als ein dichterisches Motiv in seiner letzten elegantesten Gestalt bei Horaz etwa ohne die formende Arbeit ganzer vorangegangener Dichtergenerationen möglich wurde. Wir sehen von einer eingehenderen Vergleichung der referierten Texte ab und stellen nur fest, daß Aristoteles die Telosbestimmungen in enger Fühlung mit Platons Gesetzen trifft und sein mußehaftes Staats- und Lebensideal in Anlehnung an das Friedensideal der Nomoi konzipiert. Daß Ruhe und Muße wertvoller als die Anstrengung und das natürliche Ziel des Handelns seien, ist für den Griechen Aristoteles eine Gewißheit, die keines Beweises bedarf, ebensowenig als je bewiesen wird, daß die *εὐδαιμονία* das Ziel des menschlichen Daseins sei. Während nach einer im modernen europäischen Bewußtsein verbreiteten, die Wirtschaftstheorien des Kapitalismus wie des Sozialismus gleichermaßen beherrschenden, aber historisch nicht ohne die ursprünglich mächtigen Antriebe des protestantischen Berufsgedankens zu verstehenden Überzeugung Arbeit und Anstrengung erst den Sinn des Daseins begründen[56], gibt Aristoteles der bekannten gemeinantiken Wertung Ausdruck, wenn er die Muße über die Aktivität stellt. Die Mühelosigkeit ist bekanntlich ein Kern aller Wunschvorstellungen von der niedrigsten Schlaraffia der Komödie aufwärts bis zum Bild der von jeder *ποίησις* und *πρᾶξις* freien kontemplierenden Gottheit, der spekulativ

---

Eintracht und Sophrosyne beitragen. Wenn Plutarchs Quellen Sparta vielleicht im Gegensatz zu dem Spartabild bei Platon und Aristoteles mit Friedens- und Mußezügen ausstatten, wird es von anderer Seite deshalb gepriesen, weil es keine (als *ἡδονή* abgelehnte) *σχολή* kenne. Maximus Tyr. *Or.* 34, 9 Hob. im Rahmen einer kynisierenden Empfehlung der *ἀρετή* (= *πόνος, ἀγών*): *διὰ τοῦτο Σὴ πάρτη ἐπὶ πλεῖστον ἐλευθέρα ὅτι οὐδὲ ἐν εἰρήνῃ σχολὴν ἄγει* (zur *σχολή* bei Maximus vgl. ebd. 7 und *Or.* 15, 9ff.). Gleichen Geistes sind die Ausführungen über die rigorose *φειδὼ χρόνου* der Spartaner bei Aelian *V. h.*: kein Spartaner wäre leichtsinnig mit der Zeit umgegangen (*ῥᾳστωνεύειν* vgl. Plutarch, *Lyc.* 24, 5, der umgekehrt die *ῥᾳστώνη* der Spartaner bei *χοροί, θαλίαι, διατριβαί* preist), indem er sie *πρὸς τὰ ἔξω τῆς ἀρετῆς* verwendet hätte. So seien die Leute der Besatzung von Dekeleia von den Ephoren schriftlich gewarnt worden, als diese von ihren Spaziergängen vernommen hätten: *«μὴ περιπατεῖτε.» ὡς τρυφώντων αὐτῶν μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα ἐκπονούντων.*

[55] Vgl. H. Fuchs, *Augustin und der antike Friedensgedanke* (Berlin 1926) 135; Mus. Helv. 12 (1955) 203 ff.

[56] Darüber handelt der klassische Aufsatz Max Webers über *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (*Aufsätze zur Religionssoziologie* I [Tübingen 1920]), bezüglich Luthers ergänzt und präzisiert durch C. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Religionsgeschichte* I, 2. und 3. Aufl. (Tübingen 1923) 240ff. 474ff. Kant unterstellte auch den Bezirk der geistigen Aktivität dem neuzeitlichen Arbeitsethos, dazu J. Piper, *Muße und Kult* (München 1952) 21ff.

geläuterten Vorstellung der *ῥεῖα ζῶντες*. Aristoteles verbindet in seiner Formel *ἀσχολοῦμεν ἵνα σχολάζωμεν* diese aus dem elementar-triebhaften Streben nach dem dolce far niente zu verstehende, aber durch Jahrhunderte aristokratischer Kultur sublimierte Schätzung der Muße mit der gewissermaßen hesiodeischen Einsicht, daß der Ponos, bei Hesiod und in manchen pessimistischen Äußerungen über das Los des Menschen das depravierende Gesetz des gegenwärtigen menschlichen Daseins[57], unabdingbare Voraussetzung des erst bei erreichtem Wohlstand gewährten glücklichen, vom Ponos der Erwerbsarbeit entlasteten Lebens sei[58]. Nun aber steht bei Aristoteles nicht die für das griechische Allgemeinbewußtsein schlechthin *ἀρετή*-lose Erwerbsarbeit[59], von der die Bürger nach dem Vorbild der Nomoi grundsätzlich frei sind (1328 b 39ff.), auf der Stufe der *ἀναγκαῖα*, sondern die für den *βίος πολιτικός*, den jene doch führen, eigentlich konstitutive und nach unsern üblichen Vorstellungen im Leben des freien Griechen zentrale politisch-militärische Aktivität. Die Muße, welche gemäß einer hier nur durch die Hauptstellen Euripides Ion 634[60], Platon Theätet 172cd, Aristoteles NE 1177 b 4 kurz zu markierenden andern Tradition das Signum gerade des apolitischen Lebens ist, wird damit zur idealen, der friedlichen Haltung des Staates im ganzen konformen Daseinsweise der im Sinne der aristotelischen Wunschpolis 'politischen' Individuen. In dieser Diskrepanz zwischen der in Akademie und Peripatos ausgebildeten *βίοι*-Theorie und der platonisch-aristotelischen Staatsentwürfe zeichnet sich ein in der Forschung meines Erachtens noch zu wenig beachtetes Problem ab, das in unserem Zusammenhang allerdings kaum gestreift werden kann. Es genügt, das bezeichnete Staats- und Einzelideal mit den aus Pindar und Thukydides bekannten und dort auch für die sich gegenseitig bedingenden Haltungen einer Polis im ganzen wie des einzelnen Politen gebrauchten Begriffen *ἡσυχία*, *ἀπραγμοσύνη*

[57] Dazu einiges bei J. Burckhardt, *Griech. Kulturgeschichte* I 391, der mit seinem einzigartigen Blick für das Menschliche im *Πόνος* die 'älteste und eigentliche Begründung' für das pessimistische Lebensgefühl der Griechen erkennt. Anders bewertet wird natürlich der freie, Muße voraussetzende adelige *Πόνος* in den freien Leistungen der *ἀρετή*, vor allem durch Pindar (dazu, nicht richtig bezüglich Hesiods, F. Dornseiff, *Pindars Stil* [Berlin 1921] 59f. und Schmid-Stählin, *Griech. Literaturgeschichte* I 277). Von hier aus ist der kynische Preis des Ponos mit zu verstehen (Exempla Kyros und Herakles!). Wichtiger in unserem Zusammenhang ist, daß der *Πόνος* auch im Athen des 5. Jahrhunderts aus dem Geiste der *πολυπραγμοσύνη* heraus hoch gewertet wurde (dazu etwa die Zethosrede in der euripideischen *Antiope* und verschiedene der bei Stobaeus 3, 29 und 30 gesammelten Äußerungen *Π. φιλοπονίας* und *Π. ἀργίας*), während die Muße des *ἀπράγμων* als *ἡδονή* und *ἀργία* disqualifiziert wird.

[58] Man beachte den Zusammenhang von *ἀσχολία – πόνος* und *σχολή – εὐδαιμονία* bei Aristoteles *Polit.* 1337 b 38. 39 b 17 bzw. 1334 a 25ff. 38 a 1; *EN* 1177 b 4.

[59] Aus der umfangreichen Literatur zum Arbeitsproblem seien hier nur genannt das als Materialsammlung noch immer sehr brauchbare Buch von B. Büchsenschütz, *Besitz und Erwerb im griech. Altertum* (Halle 1869), und die ausgezeichnete neuere Abhandlung von A. Brake, *Wirtschaften und Charakter* (Frankfurt 1935). Auch die Arbeitsgesinnung Hesiods unterscheidet sich darin grundsätzlich von allen modernen Verklärungen der Arbeit und des arbeitenden Menschen, daß er die Arbeit an sich nicht als sinnvolles oder gar beglückendes Tun preist. Der *Πόνος* gehört nach der Lehre seiner pessimistischen Arbeitsmythologie zu den großen Uebeln, die den gegenwärtigen Weltzustand charakterisieren; vgl. Wilamowitz, *Hesiodos Erga* 138.

[60] Die Ionrede wie die Verteidigung Amphions im Agon der *Antiope* würdigt treffend als Rechtfertigung des privaten Lebens kurz F. Solmsen, Hermes 69 (1934) 411ff.

zu umschreiben, um unmittelbar die richtige historische Perspektive zu gewinnen[61]. Die mußehaften Staatskonzeptionen Platons und Aristoteles', gemäß denen der Staat nicht der Raum vordrängenden politischen Ehrgeizes oder kriegerischer Tat ist, nach denen er vielmehr das friedliche, umfassende ethische Formung voraussetzende Gemeinschaftsleben[62] (diesen seinen eigentlichen Sinn gewinnt bei Aristoteles das 'Politische' wieder[63]) und die Hingabe an außerpolitische und außerwirtschaftliche Lebensinhalte ermöglichen soll, lassen sich verstehen als staatspolitische Repristinationen des alten griechischen Ideals der friedlichen, auf sich bezogenen Polis[64]. Dieses preist noch Pindar zum Teil schon angesichts der Gefährdung durch die aktivistische Politik des demokratischen Athen; es ist ein Ideal, dem als gegensätzliche historische Ausprägungen die attische *πολυπραγμοσύνη*, die vieldeutige Haltung des demokratischen attischen Politikers, und die kriegerisch-expansive Haltung Spartas zur Zeit seiner Hegemonie im 4. Jahrhundert gegenüberstehen[65]. Aus dieser Verschiebung der Haltungen im 5. Jahrhundert erklärt sich die eigenartige Umwertung, die etwa das Ideal des *ἥσυχος* erfahren hat. Während noch Pindar, in der ältern Poliskultur ganz verwurzelt, damit sein politisches Wohlverhalten bezeichnet[66],

[61] Über *ἡσυχία*/*ἀπραγμοσύνη* und *πολυπραγμοσύνη* siehe die Aufsätze und Ausführungen von H. Meder, *Die attische Demokratie zur Zeit des peloponnesischen Krieges* (Diss. München 1938) passim; W. Nestle, *Ἀπραγμοσύνη*, Philol. 81 (1925) 129ff.; Wade-Gery, JHS 52 (1932) 424f.; M. Pohlenz, *Menander und Epikur*, Hermes 78 (1943) 270ff.; V. Ehrenberg, *Πολυπραγμοσύνη*, JHS 67 (1947) 46ff.; H. Grossmann, *Polit. Schlagwörter aus der Zeit des peloponnesischen Krieges* (Diss. Basel 1950) 118ff. und passim.

[62] Hier wäre im Sinne einer Vorgeschichte der platonisch-aristotelischen Forderungen der auf alle Aretai ausgerichteten Paideia (vgl. noch *Laches* 184c. 193b; *Staat* 430c. 619c; *Phaid.* 82b; *Ges.* 710a) die Rolle der *ἀρεταί*, namentlich der allen hybriden selbstischen Strebungen entgegenwirkenden *σωφροσύνη* und *δικαιοσύνη* in der ältern Polisethik und im Zusammenhang mit dem *ἡσυχία*-Ideal zu würdigen. Vgl. etwa Theognis 219f. 331f.; Solon 4, 5ff. 3, 9f.; Pindar *Pyth.* 11, 51ff.; *Nem.* 7, 6; *Ol.* 4, 20; *Pyth.* 4, 263ff. Über die Verengung der *ἀρετή* im klassisch-spartanischen Staatsethos K. F. Hermann, *Ges. Abh. zur griech. Lit.* (1849) 144f.; Ed. Meyer, *Griech. Gesch.* V 364ff.

[63] Zu erwägen ist in diesem Zusammenhang etwa *Polit.* 1333 b 35, *πολιτική* als Gegensatz der verworfenen *δεσποτική* 1324 b 32 und passim; ähnlich stellt Platon der Parteiherrschaft (*στασιωτεῖαι*) als Zerrbild des Politischen die *πολιτεία* gegenüber *Ges.* 832c. Vgl. S. 10 und Anm. 30.

[64] Vgl. *Polit.* 1324 b 41 *εἴη δ' ἂν καὶ καθ' ἑαυτὴν μία πόλις εὐδαίμων κ.τ.λ.* 1325 b 23 *ἀλλὰ μὴν οὐδ' ἀπρακτεῖν τὰς καθ' αὑτὰς πόλεις ἱδρυμένας καὶ ζῆν οὕτω προηρημένας πολιτεύεσθαι* im Sinne der älteren Poliskultur charakterisiert W. Jäger, *Paideia* I 155ff.

[65] Der im Text angedeutete vielschichtige Zusammenhang kann hier leider nicht eingehend begründet werden. Man vergleiche etwa die Charakteristik Athens, des *πολυπραγμοσύνη*-Staates des 5. Jahrhunderts in der 2. Korintherrede bei Thukydides 1, 70, 8f. *καὶ ταῦτα μετὰ πόνων πάντα καὶ κινδύνων δι' ὅλου τοῦ αἰῶνος μοχθοῦσι, καὶ ἀπολαύουσι ἐλάχιστα τῶν ὑπαρχόντων διὰ τὸ ἀεὶ κτᾶσθαι καὶ μήτε ἑορτὴν ἄλλο τι ἡγεῖσθαι ἢ τὸ τὰ δέοντα πρᾶξαι, ξυμφοράν τε οὐχ ἧσσον ἡσυχίαν ἀπράγμονα ἢ ἀσχολίαν ἐπίπονον* mit dem Bilde des kriegerischen, unmüßigen spartanischen Staates (der auch mit der zweitbesten Verfassung der *Politeia* 548a gemeint ist, die *πολεμοῦσα τὸν ἀεὶ χρόνον διάγει*, da sie *τοὺς πρὸς πόλεμον μᾶλλον πεφυκότας ἢ πρὸς εἰρήνην* regieren läßt), dem Aristoteles nach dem Vorbild der *Nomoi* sein mußehaftes Staatsideal gegenüberstellt.

[66] Vgl. auch in der Sphragis von *Pyth.* 11, wo Pindar, seine eigene Stellung in der Polis umschreibend, von der Tyrannis Abstand nimmt. 11, 55f. (Ueberlieferung gestört) wird meines Erachtens weder von Schröder (Komm.) noch von Wilamowitz (*Pindar* 262) und von Gundert (*Pindar und sein Dichterberuf* [1935] 85; anders H. Bischoff, *Die Gnomen Pindars* [1938] 132, der auch zu der hier vertretenen Deutung der *ὕβρις* kommt) zutreffend interpretiert. Es sei versucht, den Schwierigkeiten vom Ende (58) her beizu-

kennzeichnet der Begriff im Umkreis des attischen Staatswesens den einem seiner Wesensart nicht mehr entsprechenden apolitischen Typus, der sich dem Polisleben entzieht und den res privatae sowie der Muße zugewandt ist. Es kann hier nicht eingehend dargestellt werden, wie die attische Demokratie des 5. Jahrhunderts einen neuen Typus des politisch tätigen Menschen ausprägte, dessen Ideale sich von den in konservativen Kreisen weiterlebenden aristokratischen Traditionen stark unterschieden. Lag dort das Schwergewicht auf außerpolitischen Lebensinhalten (*τὰ ἴδια, τὰ αὑτοῦ*, Agonistik, gesellschaftliche Muße) und war die geschäftige Bemühung um *τὰ κοινά* aus dem Geiste der *ἀπραγμοσύνη ἡσυχία* verpönt, so rückte nun die politische Tätigkeit in der Öffentlichkeit der Volksversammlungen und Gerichte in das Zentrum der Interessen und absorbierte der kriegerisch expansive Staat den Politen ungleich stärker. So ist es zu verstehen, daß schon aus der Gesinnung der attischen *πολυπραγμοσύνη* einerseits die ganz in den ältern Lebensidealen verwurzelte musische Paideia, deren praktischer Nutzen nicht leicht aufzuzeigen war, gänzlich in Frage gestellt wurde, anderseits das sophistische Epangelma einer unmittelbar auf die Erfordernisse des politischen Lebens ausgerichteten rhetorischen Ertüchtigung starken Anklang fand[67]. Die hieraus erwachsene Musikkritik argumentierte zum Teil wenigstens verblüffend ähnlich wie der von Aristoteles an später zu besprechenden Stellen benützte Anwalt der amusischen spartanischen Zucht, sie soll deshalb an dieser Stelle mit einigen Stellenhinweisen wenigstens gestreift werden. Nach einer Nachricht, die dem Kimons konservativen Kreisen nahestehenden Ion von Chios nicht zum Lobe des Themistokles vermittelt wurde, habe sich dieser als Verächter der musischen

---

kommen. Hier können wir in der so nachdrücklich als *κράτιστον κτέανον* betonten *εὐώνυμος χάρις* nur die Begründung der *καλλίων μέλανος θανάτοιο ἐσχατιά* und *πορών* als Kausalpartizipium verstehen. 'Schönerer Tod dank eines unbefleckten Namens' ist das komparativische Korrelat zu dem in dem gedrungenen, unpedantischen Stil nicht ausgeführten Tod dessen, der seinen Kindern keinen guten Ruf zu hinterlassen hat. Dann muß aber im Vorangehenden der ganze Nachdruck auf dem im Leben bewiesenen Wohlverhalten liegen und nicht auf dem durch das ohnehin quasi-parenthetische *φθονεροὶ δ' ἀμύνονται* (*ἄτᾳ* ?) aufkommenden Nebengedanken, und *αἰνὰ ὕβρις* 55 b bezieht sich nicht, wie die Interpreten annehmen, auf die *φθονεροί* (wozu auch die gar nicht imstande sind, die nur *ἄφαντον βρέμειν* können V. 30), sondern ist wie *Ol.* 7, 90 und sonst die vermiedene (*φεύγειν* = vermeiden, vgl. *Pyth.* 2, 51) Hybris dessen, der sein *ἄκρον* in Ruhe genießt (*ἡσυχᾷ*). Nun erweist sich die *ἡσυχία* des Versanfanges in ihrem prägnanten politischen Sinn als Gegensatz des die Polisgemeinschaft überschreitenden hybriden Machtstrebens, der sich mit den mitschwingenden Nebenbedeutungen wohl verträgt, denn im *νέμεσθαι* eines *ἄκρον* liegt auch das *εὖ πάσχειν*, wozu wohl ein Anrecht hat, wer sein *ἄκρον* erreicht hat. Dieses ist natürlich nicht, wie Gundert a. O. 85 meint, Gegensatz zu *τὰ μέσα*, sondern im Sinne des *δυνατὰ μαιόμενοι ἐν ἁλικίᾳ*, die Höhe, die einer erreichen darf und soll, ohne sich in Hybris zu verstricken, und die Pindar nun erreicht hat. Die agonale Nuance in *τέταμαι* und *μαιόμενος* berechtigt, hier auch die Ruhe des Siegers nach dem Kampfe mitherauszuhören, die Pindar *Nem.* 9, 48ff. mit ihrer symposiastischen Stimmung beschwört und die Herakles im Olymp als erlesenen Ruhm für die Mühen seines Heldenlebens erlangt hat (die von Homan zuerst gestrichene Konditionalpart. *εἰ* ist in 55 zu restituieren; dem hier vermuteten Sinn entspricht gut die von Bowra in seinen Text aufgenommene Lesung Thierschs in 55). *ἡσυχία* bei Pindar ist eben vieldeutig, aber etwas Politisches schwingt in allen Stellen, die hier nicht vorgelegt werden können, mit.

[67] Vgl. die Bemerkung Vetters s. v. *Musikunterricht*, RE XVI 887, über den Niedergang des Musikunterrichtes.

Paideia bekannt (FGrHist 392 F 13 Jac. = Plut. Kimon 9,1). Als Knabe darf Ion in Athen bei einem Gastmahl zugegen sein, zu dem auch Kimon geladen ist[68]. Der Kleine wird nach der Libation aufgefordert, zu singen[69], und erntet von den Anwesenden das Lob, er könne dies schon besser als Themistokles, der selbst bekenne, er habe weder zu singen noch die Kithara zu spielen gelernt, verstehe es dagegen besser, die Polis reich und mächtig zu machen. Ein solcher Ausspruch klang in der Wiedergabe dieses Kreises kaum schmeichelhaft für seinen (angeblichen?) Urheber[70]. Wie Ion anderwärts (FGrHist 392 F 15 Jac. = fr. 6 v. Blum.) *τὸ ἐμμελὲς καὶ ὑγρὸν καὶ μεμουσωμένον ἐν ταῖς συμπεριφοραῖς* an Kimon im Gegensatz zu der *μοθωνικὴ ὁμιλία* des Perikles rühmte, hat er in unserem Zusammenhang vielleicht Kimon gegen den amusischen Themistokles ausgespielt[71]. Ausführlicher berichtet Plutarch Themist. 2, der junge Themistokles, schon als Knabe ein dezidierter *πολιτικός*, habe sich in seiner Freizeit nicht wie seine Kameraden fröhlichem Spiel hingegeben, sondern für sich *λόγοι* erfunden und aufgesetzt, nämlich gerichtliche Anklagen und Verteidigungen seiner Kameraden (vgl. Xen. Inst. Cyr. 1, 2, 6ff.). So habe er auch die ethosbildenden und im Hinblick auf eine dem Freien geziemende Freude gepflegten Fächer (*τῶν παιδεύσεων τὰς μὲν ἠθοποιοὺς ἢ πρὸς ἡδονήν τινα καὶ χάριν ἐλευθέριον σπουδαζομένας*, vgl. *παιδεία ἀρετή* und *διαγωγή* als Zwecke der musischen Paideia bei Aristoteles) nur widerwillig gelernt, sich aber den auf *σύνεσις* und *πρᾶξις* ausgerichteten viel stärker gewidmet, als es sein Alter habe erwarten lassen, eben der *φύσις* gehorchend (vgl. Thuk. 1, 138). Plump genug habe er sich deshalb später, bei den kultivierten gesellschaftlichen Unterhaltungen (*ἐν ταῖς ἐλευθερίοις καὶ ἀστείαις λεγομέναις διατριβαῖς*) von den 'Gebildeten' belächelt, mit dem oben zitierten Apophthegma seine musische Unbildung beschönigt[72]. Deutlich kommt die amusische Gesinnung des attischen Polypragmon zu Wort im Angriff, den der euripideische Zethos im Agon der Antiope gegen das

[68] Meines Erachtens nicht zutreffend entnimmt Diehl s. v. *Ion*, RE IX 1861, der Plutarchstelle, Themistokles sei persönlich dabei gewesen (durch v. Blumenthal nicht berichtigt), woraus er chronologische Schlüsse zieht.

[69] Anders als Hug s. v. *Symposion*, RE 2. R. IV 1273, referiert, singt doch wohl nicht Kimon selber, sondern der Kleine. Dann erst erhält die Geschichte ihre Pointe: 'Du verstehst es ja schon besser als Themistokles.' Daß Kinder beim Symposion singen und spielen, ist nichts Außergewöhnliches: Aischines *In Tim.* (1) 168 vom kleinen Alexander, Xenophon *Conviv.* 3, 1, die kleine Iphigenie bei Euripides *Iph. Aul.*

[70] Deutlich geht dies aus Plutarch *Themist.* 2 hervor, wenn Themistokles' Art, sich zu entschuldigen, als *φορτικώτερον* charakterisiert wird, was Gegensatz des *ἐλευθέριον* ist. Vgl. Quintilian *Inst.* 1, 10, 19 *unde etiam ille mos, ut in conviviis post coenam circumferretur lyra; cuius cum se imperitum Themistocles confessus esset, ut verbis Ciceronis utar, est habitus indoctior.*

[71] Umgekehrt wurde Kimon durch Stesimbrotos v. Th. als amusisch stilisiert (FGrHist 107 F 4). Anders als Jacoby urteilt Grossmann a. O. 157.

[72] Das Apophthegma noch bei Prokop *De aedific.* 1, 171. Themistokles amusisch auch nach Philodem *De mus.* 4, 11, 3 K. Cicero *Tusc.* 1, 4, Quintilian *Inst.* 1, 10, 19. Ob das bekannte realistische Bildnis des Themistokles aus Ostia (s. K. Schefold, *Die Bildnisse der antiken Dichter, Redner und Denker* [Basel 1943]) den Staatsmann in diesem Sinne stilisiert? – Wie gesteigerte Varianten der Themistoklesanekdote wirkt, was Plutarch, *Reg. et imp. apophth.* 175b vom amusischen Gelon (vgl. Aelian *V. h.* 4, 15), ib. 174f. und *De Alex. m. fort. aut virt.* 344b vom Skythenkönig Antheas berichtet. In unsern Zusammenhang ist die Nachricht Platon *Men.* 93d zu ziehen, Themistokles habe seinen Sohn Kleophantos zu einem tüchtigen Reiter (!) ausbilden lassen.

musische Lebensideal seines Bruders richtet[73]. Wenn er die Musenkunst einer die Physis im Sinne der *ἀνανδρία, μαλακία*[74] entstellenden Wirkung bezichtigt und Amphion Energielosigkeit[75] vorwirft in den Aufgaben, wie sie Haus, Staat und Freunde dem Manne stellen, so nimmt er zum Teil schon genau jene Einwände vorweg, die die von Aristoteles 1340 b 40 berücksichtigten *τινες* gegen die Musikübung erheben[76]. Zethos ist im Geiste des Mythos als Krieger stilisiert, der sich wie Hippomedon und Tydeus nach der Leichenrede der euripideischen Hiketiden (881ff. 901ff.) von den *ἡδοναὶ Μουσῶν* fernhält und ausschließlich kriegerischen Bestrebungen im Dienste der Polis hingibt. Aber in der Retouche, die seine Worte im Munde des platonischen Kallikles erfahren[77], tritt der zeitgeschichtliche Sinn dieser Gestalt deutlich hervor: Zethos vertritt schon bei Euripides das attische Ideal des in der Öffentlichkeit handelnden und redenden Menschen. Den ältern, von Euripides wiederholt mit Neigung gezeichneten Typus des *ἀπράγμων* verkörpert Amphion. Er weiß, daß er mit seiner *σοφία, ἡσυχία, γνώμη* der Polis in Krieg und Frieden mehr nützt als der *πολυπράγμων* mit seinem hemmungslosen Tatwillen (Antiope II B 20, 24f., 26–29 Suppl. Eurip. ed. v. Arn.), und distanziert sich nicht etwa schlechthin von der Polis, sondern nur von den verderblichen öffentlichen Händeln und dem Parteitreiben (B 34f.); am Schlusse des Stückes wird Amphion von Hermes auch als König eingesetzt, Zethos ihm als Schwert an die Seite gestellt (Ant. IV C 2 62ff. v. Arn.; das *θυμοειδές* unter dem herrschenden *λόγον ἔχον*). Daß Platons Philosophenherrscher geschichtlich unter anderm aus dem alten, im Grunde politischen *ἀπραγμοσύνη*-Ideal zu verstehen sind, sei nur angedeutet. Doch wäre in einläßlicher Interpretation die eigenartige Ambivalenz dieser Figur herauszuarbeiten; Amphion ist eine Gestalt, die mit ihrem Kulturwillen in der politisierten Polis keinen Raum mehr hat und sich den *καλά* als In-

---

[73] Vgl. H. Schaal, *De Euripidis Antiopa* (Diss. Berlin 1914); N. Wecklein, Philol. 79 (1924) 51ff.; F. Solmsen, Philol. 87 (1932) 1ff. und vor allem Hermes 69 (1934) 44ff.; Pohlenz, *Griech. Tragödie* I 440f. II 127. Schaal ordnet (in seiner von Wilamowitz begutachteten Diss.) die Fragmente im allgemeinen richtig ein, doch ist meines Erachtens seine Vermutung verfehlt, in B 26 *Suppl. Eurip.* ed. v. Arn. werde die *ars rhetorica* gelobt, was sich schon im Hinblick auf Platon widerlegt; dieser hätte einen schlechten Takt bewiesen, wenn er – und dies im *Gorgias*! – einen Anwalt des *εὖ λέγειν* zum Symbol des *βίος ἐν φιλοσοφίᾳ* gewählt hätte; dazu Euripides' sonstige Einstellung zur Rhetorik! III 6 A (206 N.) gehört auch nicht in den Agon und nicht dem Chor, was schon die Länge widerlegt, sondern der Antiope.

[74] Dies ist genau der Sinn von *γυναικομίμῳ διαπρέπεις μορφώματι*. Ueber *ἀνανδρία* als Schlagwort der radikalen *πολυπράγμονες* s. W. Nestle a. O.; G. Grossmann a. O.

[75] *ἀργία*, vgl. B. Snell, Philol. 97 (1948) 126 Anm.

[76] Vgl. *Antiope* II A 13f. *Suppl. Eurip.* ed. v. Arn. *πῶς γὰρ σοφὸν τοῦτ' ἐστιν, ἥτις εὐφυᾶ λαβοῦσα τέχνη φῶτ' ἔθηκε χείρονα* (vgl. b 19) mit Aristoteles *Polit.* 1341 a 7 ... *μήτε τὸ σῶμα ποιεῖν βάναυσον καὶ ἄχρηστον* ... vgl. 1337 b 11 *τάς τε τοιαύτας τέχνας ὅσαι τὸ σῶμα παρασκευάζουσιν χεῖρον διακεῖσθαι βαναύσους καλοῦμεν*. Körperliche Deformation durch sitzende Lebeweise, einförmige Tätigkeit usw., gehört ja zu den Wesenszügen des Banausen; s. die Stellen bei Büchsenschütz a. O. 265f.

[77] Platon aktualisiert die Verse, indem er A 8 *οὔτ' ἂν δοσίδος κύτει* durch ... *οὔτ' ἂν δίκης βουλαῖσι* ... *ὁμιλήσειας* und A 22 *πολέμων εὐμουσίαν* durch *πραγμάτων εὐμουσίαν* variiert, s. Olympiodor z. St. Aehnlich gewinnt das musische Lebensideal Amphions, das allerdings schon bei Euripides wie eine Maske wirkt, durch die schon überall der *βίος θεωρητικός* blickt, die Züge des elenktischen Lebensideals des Sokrates; Platon ersetzt nach Olympiodors Zeugnis *παῦσαι μελῶν* durch *παῦσαι ἐλέγχων*.

halten eines kultivierten privaten Daseins zuwendet[78]. Nur bedingt kann wohl der Musikfeindlichkeit der Zethosrede die bei Eupolis fr. 3 K. (Aiges) sich zu Worte meldende Skepsis an die Seite gestellt werden (*καὶ ζῆν μαθόντα μηδὲ τάγυρι μουσικῆς*)[79]. Wenn dort die musische Beschäftigung primär aus der Gesinnung des *πολυπράγμων* im Namen eines politisch-kriegerischen Lebensideals abgelehnt wird und das wirtschaftliche Motiv nur beiläufig anklingt (Ant. II A 12, 24, 26 v. Arn.), glauben wir, wie es der sozialen Sphäre der Komödie auch eher entspricht, aus der Eupolisstelle jenen platten Utilitarismus herauszuhören, der alle Bestrebungen nach ihrem materiellen Ertrag bewertet. Ähnlich fragt Strepsiades in den Wolken 648 *τί δέ μ' ὠφελήσουσ' οἱ ῥυθμοὶ πρὸς τ' ἄλφιτα;* weite Kreise konnten sich eben den Luxus der musischen Paideia nicht leisten und hatten wohl auch kein Verständnis für reine Bildungswerte im Sinne der von der Aristokratie übernommenen *ἐλευθέριος παιδεία*[80]. Ähnlich ist wohl auch Eupolis fr. 42 K. zu beurteilen (*οὐκ ἀπολιβάξεις καὶ τριγώνους καὶ λύρας;*). Daß man die im politischen Leben der Demokratie nicht unmittelbar verwendbare musische Paideia gerade deshalb in Frage zog, erhellt aus der mit alten Motiven spielenden 13. Rede Dios, deren Vorlage scheinbar ein auch vom Autor des pseudoplatonischen Kleitophon benützter antisthenischer Protreptikos ist[81]. Endlich ist in unserem Zusammenhang die bekannte Nachricht bei Ps.-Xen. Resp. Ath. 1, 13 *τοὺς δὲ γυμναζομένους αὐτόθι καὶ τὴν μουσικὴν ἐπιτηδεύοντας καταλέλυκεν ὁ δῆμος* zu erwähnen, deren traditionelle Auslegung (Mißtrauen des Demos gegenüber den musischen und gymnastischen Übungen der Aristokraten) durch die von Wilamowitz und Kalinka vertretene Deutung (Abschaffung der professionellen Pflege von Musik und Gymnastik zu öffentlichen Zwecken) in der Literatur noch nicht durchwegs überwunden ist[82]. Mit der attischen *πολυπραγμοσύνη* als Staatsethos und damit konforme politische Lebensform der einzelnen Politen, in der die antimusische Haltung der genannten Zeugnisse begründet ist, teilweise wenigstens unverkennbar verwandt ist die kriegerisch-imperialistische spartanische Staatsgesinnung, die unserem nach dem Zusammenbruch der spartanischen Hegemonie schreibenden Staatstheoretiker als Folie seiner friedlich-mußehaften Poliskonzeption dient, und es ist deshalb nicht verwunderlich, daß die musische Paideia im 4. Jahrhundert von den Anwälten des

[78] Amphions Replik ist also nur bedingt als Rechtfertigung des privaten, von den Staatshändeln (V. 35) distanzierten Lebens zu verstehen. 19ff. spricht sich noch das Bewußtsein aus, daß der *ἥσυχος, ἀπράγμων* der wirkliche und bessere Polit ist. Vertieft wird diese Ueberzeugung bei Platon, der dem *ἀπραγμοσύνη*-Ideal den neuen Sinn des philosophischen Lebens gegeben hat, durch Sokrates gegen Kallikles, den typischen *πολυπράγμων*, vertreten.

[79] Dies gegen Schmid-Stählin, *Griech. Literaturgesch.* I 4, 116.

[80] Reiches Material bei E. Kalinka in seiner kommentierten Ausgabe der pseudoxenoph. *Ἀθ. πολ.* zu 1, 13.

[81] Über die Beziehungen zwischen dem pseudoplat. *Kleitophon*, Dio v. Prusa *Or.* 13 und der berühmten Schilderung der alten Paideia im Agon der *Wolken* s. H. v. Arnim, *Dio v. Prusa* (Berlin 1898) 256ff.; K. Joel, *Der echte und der xenophont. Sokrates* (Berlin 1901) II 817ff.

[82] Trotz Kalinka entnimmt W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940) 436 Anm. 46 der Stelle, daß 'der Demos die musischen Übungen der Aristokratie mit Mißtrauen betrachtete'. Skeptisch ist auch Grossmann a. O. 177, Anm. 197.

spartanischen Staates ebenfalls in Frage gezogen wurde. Das Lakedämon des 5./4. Jahrhunderts war ja bekanntlich in engem Zusammenhang mit der Verengung seiner ganzen Gesinnung auf die kriegerischen Werte vom musischen Geist des archaischen Sparta, den deutlich etwa Alkmans *ἔρπει γὰρ ἄντα τῶ σιδάρω τὸ καλῶς κιθαρρίδην* (fr. 100 D.) bezeugt, längst abgekommen[83], und wie sein kriegerisches Staatsethos überhaupt mußte auch die einseitig auf *ἀνδρεία, καρτερία* ausgerichtete kriegerische Ertüchtigung (*γυμνάζεσθαι πρὸς τοὺς πόνους* 1333 b 11) von den Lobrednern Spartas gerechtfertigt werden. Auf ihre Vorbehalte gegenüber der musischen Paideia werden wir im Zusammenhang mit der aristotelischen Replik zurückkommen.

Wir haben uns nur scheinbar weit von unserem Thema, der Stellung der Musik im Wunschstaat des Aristoteles, entfernt, wenn wir auf die enge, auf Abhängigkeit der homologen Ausführungen bei Aristoteles beruhende Verwandtschaft, wie sie zwischen dem friedlichen Staatsethos und dem mußehaften Lebensstil im Nomoistaat und in der aristotelischen Wunschpolis besteht, und weiterhin auf das in diesen Staatsentwürfen erneuerte alte Polis- und Lebensideal der *ἡσυχία ἀπραγμοσύνη* hinweisen, das mit seinen Inhalten schon im 5. Jahrhundert aus einer verwandelten Polisgesinnung heraus in Frage gezogen wird. Die Musenkunst steht ja einerseits als vorzüglichstes Mittel jener auf alle *ἀρεταί* ausgerichteten ethischen Formung, wie sie das Mußeleben im Frieden voraussetzt, und als schöner Inhalt der Muße anderseits in engster Beziehung zu der Friedenshaltung der aristotelischen Wunschpolis und dem mußehaften Lebensstil der Politen. Da Aristoteles aber diese Staatskonzeption unverkennbar unter dem Vorbild der platonischen Nomoi gefaßt hat, ist das Präjudiz unabweisbar, daß er sich nicht nur in der auch von ihm anerkannten paideutischen Bedeutung der Musik (*πρὸς τὸ ἦθος* 1340 a 5ff.) wenigstens grundsätzlich den ethischen Wertungen Platons anschließt, sondern die Musik auch unter dem Eindruck des musisch reich durchwirkten *βίος εἰρηνικός*[84]

---

[83] Über die Bedeutung des Musischen im archaischen Sparta s. J. Burckhardt, *Griech. Kulturgesch.* (herausgeg. von J. Oeri, Berlin 1898) I 116ff., F. Stössl in *Eumusia*, Festschrift f. E. Howald (Zürich 1947) 112ff. Zur *ἀπαιδευσία* der Spartaner im 4. Jahrhundert s. Platon, *Gesetze* 673b, *Hipp. m.* 285b–286b, Isokrates *Panath.* 658, Aristoteles *Protr.* fr. 3 W., zu entnehmen auch aus Xenophon *Resp. Lac.* 2, 1; vgl. Wilamowitz, *Platon* II 309 Anm. 2. Die gegensätzlichen Zeugnisse aus verschiedenen Zeiten hatten die Widersprüche in der späteren Literatur über spartanische Antiquitäten zur Folge. Vgl. Plutarch *Inst. Lac.* 273a *γράμματα ἕνεκα τῆς χρείας ἐμάνθανον· τῶν δὲ ἄλλων παιδευμάτων ξενηλασίαν ἐποιοῦντο ... ἡ δὲ παιδεία ἦν αὐτοῖς πρὸς τὸ ἄρχεσθαι καλῶς* (gegenteilige Wirkung befürchtet Aristoteles *Polit.* 1333 b 29ff.) *καὶ καρτερεῖν πονοῦντα καὶ μαχόμενον νικᾶν ἢ ἀποθνήσκειν.* Dasselbe steht in der *Lykurgvita* 16, 10, wo der Passus *τῶν δὲ ἄλλων παιδευμάτων ξενηλασίαν ἐποιοῦντο* aber bezeichnenderweise ausfällt, weil der Widerspruch zu dem aus anderer Quelle stammenden Bericht in 21, 1ff. *ἡ δὲ περὶ τὰς ᾠδὰς καὶ τὰ μέλη παίδευσις οὐχ ἧττον ἐσπουδάζετο τῆς ἐν τοῖς λόγοις εὐζηλίας* (anders Thukydides 4, 84; Cicero *Brut.* 13, 50; Sextus Emp. *Adv. math.* 2, 21) allzu krass wäre. Ebenso Athenaeus 632f, Spartaner seien *πολυμαθεῖς* und *ἀκριβεῖς* in Musik. Hingegen negativ urteilt Aelian *V. h.* 12, 50, Pausanias 3, 8, 1. In der musikethischen Literatur gelten die Lakedämonier unter anderm als Prototypen der richtigen paideutischen Musikpflege.

[84] Die Musik steht nach der Formulierung Theilers, *Heimat und Humanität*, Festschrift für K. Meuli (Basel 1951) 196, 'im wesentlichen auf der Friedensseite des Lebens'. In diesem Zusammenhang wäre die Bedeutung besonders der friedlichen *σωφροσύνη* als Gegenpol

als Inhalt der *σχολή* und *διαγωγή* im Frieden gewürdigt hat. Daß die musische *διαγωγή* eine von Platon her zu verstehende Bewertung der Musik ist, wird dann glaubhaft, wenn sie nach der Auffassung des Philosophen innerlich mit der musischen *παιδεία* zusammenhängt (der grundsätzliche Zusammenhang von *σχολή-διαγωγή* und *παιδεία*, abgesehen von der Musik als ihrem Mittel, wurde schon einigermaßen deutlich), insofern als die 'schöne' Freude, wie sie die musische *διαγωγή* vermittelt, dem wertvollen ethischen Gehalt und den diesem entsprechenden Ausdrucksformen entspringt und deshalb ethische Paideia im Geiste 'schöner' Musik voraussetzt. Wenn dieser von den Interpreten verkannte Zusammenhang zu Recht besteht – und dies zu erhärten ist das besondere Anliegen der nachfolgenden Besprechung der in Arist. Pol. VIII enthaltenen Gedanken über die Bedeutung der Musik in Erziehung und Leben –, verträgt sich die *διαγωγή* durchaus mit den ethischen Auffassungen Platons und kann sie historisch mit der ethisch begründeten 'richtigen' *χαρά* der musisch kultivierten Nomoipoliten verknüpft werden. Weiterhin ist in den obigen Ausführungen der Blick wenigstens frei geworden auf das friedlich-festliche alte Polisideal, in dem die theoretischen Neuschöpfungen der Philosophen geistig wurzeln. Es wäre die Aufgabe eines eigenen Kapitels, die mußehaften Züge (Kult, Mahl usw.) der alten Polis (Pindar!) herauszuarbeiten und dabei die besondere Rolle der Musik und den innern Zusammenhang des mußehaft-musischen Lebens mit der Friedenshaltung der Polis nach innen und außen im Sinne der *ἡσυχία* zu würdigen[85]. Dieser meines Erachtens wichtige kulturgeschichtliche Hintergrund kann an dieser Stelle nicht gezeichnet werden. Hier sei nur gerade auf Pindars, des Künders der *ἡσυχία*[86], Preis der sittigenden, Krieg

und Korrektiv der *ἀνδρεία* bei Platon (*Politeia-Politikos-Nomoi*) zu erwägen, dabei die besondere Beziehung der Musik zu *σωφροσύνη/ἡσυχία*.

[85] Den Zusammenhang von *ἡσυχία* und Mahl und weiterhin musischer Unterhaltung erhellt etwa Solon 3, 9f. D: die *ἡγεμόνες* verstehen es in ihrem hybriden Sinn nicht, den *κόρος* zu bezwingen (als – mit der Sprache des 5. Jahrhunderts zu reden – echte *πολυπράγμονες*) noch *παρούσας εὐφροσύνας κοσμεῖν δαιτὸς ἐν ἡσυχίηι*. Folge ist nach V. 19 *στάσις ἔμφυλος* und *πόλεμος*, vgl. 4, 5. Dazu sind die sogenannten 'apolitischen' Züge der solonischen Dichtung überhaupt zu nehmen. Pindar *Nem.* 9, 48 *ἡσυχία δὲ φιλεῖ μὲν συμπόσιον· νεοθαλὴς δ' αὔξεται μαλθακᾷ νικαφορία σὺν ἀοιδᾷ. Pyth.* 4, 281ff. Damophilos hat es in der Verbannung gelernt, Vermessenheit zu hassen; er wünscht jetzt nur, sich an Apollons Quell des Mahls zu erfreuen und *ἐν τε σοφοῖς* (den Vorfahren der *πεπαιδευμένοι* bei Aristoteles) *δαιδαλέαν φόρμιγγα βαστάζων πολίταις ἡσυχίᾳ θιγέμεν*. Vgl. ferner die Schilderung des *ἡσυχίας βίοτος* im Chorlied Euripides *Bacchen* 389ff.: statt vermessenen Zielen nachzuhängen (=*πολυπραγμοσύνη*) Freude am Gegenwärtigen (vgl. Solon 3, 9 D) bei Wein, Tanz, Musik, Opferschmäusen. Die *ἡσυχία* schließt natürlich nicht den Willen zur tätigen *ἀρετή* aus, wenn auch die *ἀγαθοί* der *Theognideen* hierin eine etwas andere Gesinnung an den Tag legen als jene Pindars (vgl. H. Fränkel, *Dichtung und Philosophie* [New York 1951] 563). Diese aber bewährt sich vorwiegend in der Agonistik, hat also keinen 'politischen' Charakter; diese Gesinnung verkörpert noch der euripideische *Hippolytos*, der V. 1016ff. mit dem Willen zum *δραστήριον* zugleich die Abneigung gegen das politische Machtstreben bekundet.

[86] *Ol.* 1, 98; *Pyth.* 1, 1ff. 1, 70. 4, 286. 8, 1ff. 11, 50; *Nem.* 1, 70. 9, 44/48 und – in unserem Zusammenhang besonders wichtig – *Paian* f. Abdera fr. 51 II Schr., 20ff. Bowra (dazu Wilamowitz, *Sappho u. Sim.* 246ff.; *Pindar* 319), wo die *ἡσυχία* als Erfolg der kriegerischen Mühen gefeiert wird (*μόχθος ἡσυχίαν φέρει καιρῷ καταβαίνων*), vgl. *Pyth.* 8, 1ff., bes. 3f. in diesem *ἡσυχία*-Ideal wurzeln die platonisch-aristotelischen Friedensgedanken, wie sie Aristoteles *EN* 1177 b 4 auf die prägnante Formel *ἀσχολούμεθα γὰρ ἵνα σχολάζωμεν καὶ πολεμοῦμεν ἵν' εἰρήνην ἄγωμεν* bringt. Alle Stellen, ob primär Ruhe des Siegers, Friede des Alters, Eintracht der Stände, Friede der Polis im Innern und nach außen, sind vorwiegend oder jeden-

und Aufruhr bezwingenden Wirkung der von Apollon gestifteten Musik im berühmten Eingang der ersten Pythie und im fünften pythischen Gedicht V. 68 hingewiesen.

4. Musikprobleme in der aristotelischen Politik. Buch VIII, Kapitel 3/5/6

a) Kapitel 3

Die *μουσική* kommt als Teil der üblichen zeitgenössischen Elementarbildung freier Knaben[87] neben *γραμματική γραφική γυμναστική* im 3. Kapitel zur Sprache. Aristoteles geht also, was für die traditionalistische Geisteshaltung seiner Wunschpolitik bezeichnend ist, von der historisch gegebenen Paideia aus und sucht sie aus den Intentionen ihrer einstigen Begründer zu rechtfertigen. Während sich *γραμματική* und *γραφική* aus ihrer evidenten Nützlichkeit im praktischen Leben ohne weiteres verstehen lassen (sie repräsentieren die auch für den Freien als notwendig anerkannten Kenntnisse, welche sich als solche in den grundsätzlichen Bestimmungen des 2. Kapitels 37 b 4 aus dem Komplex der bloß nützlichen Künste abheben) und die Gymnastik zur Tapferkeit führt, ist man über den Zweck der Musik geteilter Meinung: 'heute suchen die meisten in der Musik nur Lust, die Alten aber haben sie ursprünglich in die Paideia eingefügt, weil die Natur selbst bestrebt ist, nicht nur richtig tätig, sondern auch schön müßig zu sein'. Aristoteles unterscheidet in den periphrasierten Gedanken zwischen einer modernen rein hedonistischen Bewertung der Musik, gemäß der sie – das Folgende wird es noch verdeutlichen – nur lustvolles Spiel und vergnügliche Unterhaltung bezweckt, und der Auffassung der einstigen Begründer der musischen Paideia, die in der Musik einen Inhalt schön gestalteter Muße erkannten. Die erstere ist mit dem von Platon radikal abgelehnten Hedonismus der ungebildeten Massen (37 b 28 *νῦν μὲν γὰρ ὡς ἡδονῆς χάριν οἱ πλεῖστοι μετέχουσιν αὐτῆς*, vgl. Ges. 655c *καίτοι λέγουσίν γε οἱ*

---

falls auch politisch zu interpretieren (vgl. Wilamowitz, *Pindar* 385). Charakteristisch ist die hier noch ungebrochene Einheit von Staats- und Individualethos, wie sie die Staatsutopie der Philosophen wieder herstellt (vgl. nur *Polit.* 1333 b 37). Die platonisch-aristotelische Staatstheorie gibt dem im Athen des ausgehenden 5. Jahrhunderts (ganz anders noch Solons Ideal 3,9. 4, 5 D u. a.; von hier lassen sich direkte Verbindungslinien zu Pindars Polisideal ziehen) zum *ἀχρεῖος* deklarierten *ἥσυχος – ἀπράγμων* (Thukydides 2, 40, 2; Euripides *Med.* 299, Zethosrede der *Antiope*) wieder ein Daseinsrecht in der Polis, erhebt ihn sogar zum berufenen Lenker des Staates. Staat und Individuum dürfen keine auseinanderklaffenden Lebensziele haben. Die Rede, wonach Platon die Polis wieder aufgerichtet habe, ist geläufig. Es wäre an konkreten Einzelzügen aufzuzeigen, wie die Staatsutopie der Philosophen altes 'politisches' Gesinnungsgut aufgreift und vertieft. Dazu gehört auch die Rolle der Musik. Zu Pindars *ἡσυχία* vgl. H. Gundert, a. O. passim, und *Der alte Pindar* in 'Mnemosyne', Festschrift für Theodor Wiegandt (München 1938) 9ff. (über *Pyth.* 8).

[87] Es sind, abgesehen von dem auch bei Ar. nur angehängten Zeichnen (dazu Marrou a. O. 188, Jäger *Paideia* II 303) dieselben Unterrichtsgegenstände, wie sie Platon *Prot.* 312b, *Crit.* 50d, *Alc.* 106e, *Theag.* 122e, Xenophon *Rep. Lac.* 2, 1 als normale Unterrichtsgegenstände zeigen. Als zusammenfassende Bezeichnungen braucht Aristoteles die Ausdrücke 37 a 21 *αἱ καταβεβλημέναι νῦν μαθήσεις*, 37 a 8 *ἡ ἐμποδὼν παιδεία*, 38 a 36 *τὰ καταβεβλημένα παιδεύματα*. In diesem Sinne *ἡ κοινὴ παιδεία* bei Aischines *Tim.* 187, derselbe Ausdruck bezeichnet aber eine gehobene Allgemeinbildung bei Isokrates *Antid.* (15) 190; *Panath.* (12) 209, wofür in nacharistotelischer Zeit der Begriff *ἐγκύκλιος παιδεία* aufkommt. Zum ganzen vgl. O. Mauch, *Der lat. Begriff disciplina* (Diss. Basel 1941) 11ff.

πλεῖστοι κτλ. und die oben S. 11 genannten Stellen) ohne weiteres zu gleichen, was sogleich die Vermutung weckt, daß Aristoteles bei dem mußehaften Sinn der Musik auch die von Platon als ὀρθῶς, καλῶς χαίρειν anerkannte und ständig gegen jenen um das καλόν unbekümmerten Hedonismus der Masse abgesetzte musische Freude der πεπαιδευμένοι im Auge hat. Jedenfalls geht es, wenn man die Identität der dem platonischen ὀρθῶς χαίρειν wie der Musik πρὸς διαγωγήν bei Aristoteles entgegenstehende hedonistische Bewertung der Musik recht bedenkt, nicht an, die der σχολή dienende Musik mit Lienhard als eine 'besondere hedonistische Gattung' von der 'ethischen' Musik abzuheben und in ihr einen (wie gleich hinzugefügt werden muß: verunglückten) Versuch des Aristoteles zu erkennen, eine 'gewisse Gattung der hedonistischen Musik' gegen Platon, 'der die hedonistische Musik samt und sonders verworfen hatte', zu retten[88]. – Das Stichwort 37 b 31 gibt nun Anlaß, die im *H* Kap. 13 getroffene Bestimmung, wonach die Muße das Telos des guten Staates sein muß, in Erinnerung zu rufen und unter dem Gesichtspunkt ὅτι δεῖ ποιοῦντας σχολάζειν 37 b 35 auszuführen. Überraschend wendet sich Aristoteles gegen eine Auffassung, die das Spiel (παιδιά, wir übersetzen in der Folge oft auch sinngemäß 'Vergnügen') als Inhalt der Muße betrachtet und damit gemäß dem Axiom ἀσχολοῦμεν ἵνα σχολάζωμεν zum Lebenszweck erhebt. Wenn sich zunächst die Vermutung aufdrängt, Aristoteles polemisiere hier gegen jenes Lebensideal des παίζοντα διαβιωτέον (vgl. 37 b 35 οὐ γὰρ δὴ παίζοντας) im platonischen Gesetzesstaate 803 e[89], ist dagegen sofort zu bedenken, daß die prinzipielle Sonderung von σχολή-εὐδαιμονία und παιδιά 37 b 35 ff. bloß im Hinblick auf den Musikzweck vorgenommen wird und mit den unmittelbar vorher 37 b 28 angedeuteten zwei Bewertungen der Musik, der hedonistischen der Modernen und der eudaimonistischen der Alten, korrespondiert[90]; παίζοντας 37 b 35 entspricht ἡδονῆς χάριν ib. b 28, die παιδιά wird auch in der Folge ständig als ἡδονή qualifiziert, hat also mit dem religiös inspirierten Spielbegriff der Nomoi nichts zu tun. – «Dies kann unmöglich richtig sein», bemerkt Aristoteles (dessen Mannesideal eindeutig der σπουδαῖος ist und der keine tiefsinnige Koinzidenz von σπουδή und παιδιά kennt) gegen jene Mußeauffassung kurz und weist der παιδιά, als deren Merkmale ἄνεσις 37 b 42 und ἡδονή 38 a 1 genannt werden, als Erholung (ἀνάπαυσις) in den Zeiten der ihrerseits durch πόνος und συντονία 37 b 39 charakterisierten ἀσχολία einen auf diese bezogenen biologischen Sinn zu; zu geeigneter Zeit und wohldosiert angewendet, hat das Vergnügen die Wirkung eines Heilmittels nach den

[88] So Lienhard a. O. 32 f., bestimmt durch Abert, *Ethos* 9 ff. Wir werden uns im folgenden noch öfters kritisch gegen L. wenden müssen, weil das Dogma von der 'rein moralistischen Auffassung der Musik des Damon-Platon' (S. 34), das eine sorgsame Lektüre von *Nomoi* II schon hätte erschüttern müssen, bei L. zu argen Fehlschlüssen führt.

[89] Wie Newman, Komm. z. St., und R. K. Bury, *Theory of education in Plato's Laws*, Rev. Et. Gr. 50 (1937) 312 Anm. 1 ('Aristote would seem to be rebutting Plato when he argues in *EN* 1176 b 26 that it is ἄτοπον τὸ τέλος εἶναι παιδιάν and that σπουδάζειν δὲ καὶ πονεῖν παιδιᾶς χάριν ἠλίθιον φαίνεται, cf. *Pol.* 1337 b 34 ff.) annehmen. Bury muß das folgerichtig als 'one of Aristotle's tilts at a windmill' qualifizieren.

[90] So auch E. Howald, *Eine vorplaton. Kunsttheorie*, Hermes 54 (1919) 190, ohne die *Nomoi* in Betracht zu ziehen.

Mühen (stärkt und regeneriert also zu neuer *ἀσχολία*). Spätere Stellen werden diese Vorstellung einer seelischen Erholung noch etwas verdeutlichen; es sei an dieser Stelle nur bemerkt, wie exakt sie im Sinne einer Medizin *δι' ἐναντίων* ausgedacht ist (gegen die *συντονία* der *ἀσχολία* wirkt die *ἄνεσις* des Vergnügens; und dieses schafft durch seinen Lustgehalt Erholung von dem mit *λύπη* verbundenen *πόνος* der *ἀσχολία*, vgl. 37 b 38 *ὁ γὰρ πονῶν δεῖται τῆς ἀναπαύσεως* mit 38 a 1 *καὶ διὰ τὴν ἡδονήν* sc. bewirkt das Vergnügen *ἀνάπαυσις*). Das *σχολάζειν* hingegen, da es koinzidiert mit der als Strebeziel der Tätigkeit natürlich nicht in dieser selbst enthaltenen, sondern von *ἀσχολία* = *λύπη* freien und nach allgemeiner Überzeugung mit Lust verbundenen Glückseligkeit, ist an sich lustvoll (d. h. wohl: die Lust der *σχολή* ist nicht wie jene der *παιδιά/ἀνάπαυσις* innerhalb der *ἀσχολία* an eine vorangehende Unlust gebunden, vgl. 39 b 37, kommt also nicht – platonisch gesprochen – nur als *παῦλα λύπης* zustande). Diese eudaimonistische Lust ist nicht mehr (wie die gewissermaßen physiologische der *παιδιά/ἀνάπαυσις*) eine für alle identische, sondern sie variiert gemäß der sittlichen Verfassung oder dem Bildungsgrad der einzelnen: der Beste gibt der besten, von den edelsten Inhalten der Muße ausgehenden Lust den Vorzug (*ταύτην μέντοι τὴν ἡδονὴν οὐκέτι τὴν αὐτὴν τιθέασιν, ἀλλὰ καθ' ἑαυτοὺς ἕκαστος κτλ.* 38 a 8). Hier ist von zweierlei *ἡδοναί* die Rede, der als Heilmittel dem Ponos entgegenwirkenden Lust des Vergnügens und der Erholung und der gemäß *ἕξις* differenzierten Lust der Muße. Stillschweigend gilt wieder als Voraussetzung, daß die mit der *εὐδαιμονία* ja identische *σχολή* das Strebeziel aller Tätigen ist, es wird aber auch deutlich, daß das von Aristoteles intendierte *καλῶς σχολάζειν* eine Fähigkeit ist, die Paideia sowohl im Sinne der sittlichen *ἕξις* als der Beziehung zu *καλά* voraussetzt. Es handelt sich also bei der Lust der Muße um eine sublimierte *ἡδονή*, wie sie nur der *πεπαιδευμένος* im Umgang mit den seiner sittlichen Verfassung konformen *καλά* erfährt, also im Falle der Musik nur in der Beziehung zu einer ethisch wertvolle Haltungen darstellenden Kunst[91]. Kunst- und Erziehungslehre sind nicht 'in sehr unscharfer Weise gemischt'[92], sondern sie stehen im aristotelischen Erziehungsbuche hier und, abgesehen vielleicht von einzelnen Partien des 7. Kapitels, überall in einem notwendigen und engen Zusammenhang. Die Lust der Muße und jene des spielerischen Vergnügens werden zwar 37 b 35ff. scheinbar ganz prinzipiell gesondert, aber die Unterscheidung wird, wie schon bemerkt, im Hinblick auf den Musikzweck vorgenommen. Wir dürfen deshalb bezüglich der gemäß *ἕξις* individuell verschiedenen eudaimonistischen Lust an die Wertkorrelation erinnern, welche Gesetze 655b ff. zwischen *φύσις/ἔθος* und musikalischer Lustempfindung hergestellt wird, sowie den dort wiederholt hervorgehobenen Gegensatz zwischen dem bildungsmäßigen *καλῶς χαίρειν* und der *ἡδονή* der Menge, *τῶν ἐπιτυχόντων* (658e), die in der *κοινῇ καὶ*

[91] Zutreffend urteilt A. Rostagni, *Aristotele e aristotelismo nella storia dell'estetica antica.* Stud. It. N.S. 2 (1921) 1, 45 (vgl. 51): 'Aristotele non ha bisogno di dirlo espressamente, ma s'intende che la musica e tanto piu scusata ed apprezata in quanto l'*ἐλευθεριότης* e il *καλόν* sono termini che vengono fissati dall'ordine morale.'

[92] So E. Howald a. O. 190.

γλυκείᾳ μούσῃ (802d) aufgewachsen sind und sich an einer 'bessern' Kunst nicht erfreuen können[93]. Wieder kann damit gerechnet werden, daß Aristoteles bei der bildungsmäßigen Musikfreude in der σχολή jenes καλῶς χαίρειν der πεπαιδευμένοι im Sinne hat.

38 a 9 zieht Aristoteles aus der Erkenntnis, daß die Lust der Muße nach dem Bildungsgrad verschieden sei, die Konsequenz, daß man auf ein Leben der Muße bildungsmäßig im Sinne mußehafter παιδεύματα (anders lag 34 a 11 ff. das Gewicht auf umfassender ethischer Formung πρὸς πάσας τὰς ἀρετάς, wie sie das καλῶς σχολάζειν eben auch voraussetzt) vorbereitet werden muß, und so unterscheidet er die im Hinblick auf die Muße zu erwerbenden Kenntnisse und Bildungswerte als zweckfreie, in sich sinnvolle von den der ἀσχολία zugeordneten, die als bloß notwendige (ἀναγκαῖα) und mittelbare (χάριν ἄλλων) zu gelten haben. 38 a 13 gewinnt er den Anschluß wieder an die 37 b 32 durch die referierten prinzipiellen Reflexionen unterbrochene Untersuchung der καταβεβλημένα παιδεύματα. Wurde dort bezüglich der Musik eben noch behauptet, die Alten hätten sie im Hinblick auf die Muße in die Paideia eingefügt, so wird dies nun auf Grund der im Zwischenstück 37 b 32–38 a 13 vorgenommenen Unterscheidung zweckfreier (σχολή-) Kenntnisse und notwendiger (ἀσχολία-)Kenntnisse auch bewiesen. Da nämlich die Musik weder notwendig noch nutzbringend im praktischen Leben ist wie die übrigen Gegenstände der Elementarbildung, muß sie dieser πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγήν eingegliedert worden sein. Die dichterischen Belege für die Vorzugsstellung der Musik im Mußeleben der Alten 38 a 22 sind nur eine zusätzliche Bekräftigung dieser Argumentation[94]. Diese selbst ist im ganzen wieder ein Beispiel der oben hervorgehobenen, in der EE empfohlenen Methode, den apriorischen Logos (in unserem Falle 37 b 33 ff. die Muße ist Telos, es muß folglich auch zweckfreie παιδεύματα geben) durch das Zeugnis der Erga zu stützen (in unserem Falle die überlieferte Paideia), und wirklich betont Aristoteles mit der in den Büchern

---

[93] Das Korrelationsverhältnis zwischen (aristotelisch ausgedrückt) ἕξις und ἡδονή im Musischen (vgl. noch 1342 a 25 und *EN* 1113 a 29) ist ein immer wieder hervorgehobener Grundsatz der musikethischen Richtung (vgl. zu den im Text genannten Stellen etwa noch Aristeides Quint. *De mus.* 2, 78; Boethius *De mus.* 1, 1) und wird von den Ethosgegnern insofern bestritten, als sie keine Wertunterschiede in der Musik gelten lassen und leugnen, daß die musische Paideia zu einer besondern, ästhetisch geläuterten Lust führe.

[94] P. Gohlke, *Bursian. Jahresber.* 220 (1929) 325 resumiert das 3. Kap. mit dem Satz: 'Nicht nur der Nutzen, sondern auch die Freude dürfe entscheiden' und urteilt: 'Die Beispiele aus der Odyssee *beweisen* gar nicht, daß die Musik nicht allein dem Spiele diene (wie man dies nach διό 38 a 13 annehmen sollte), sondern unter anderm einer höheren Lebensführung, vielmehr kommt gerade in diesen Beispielen die andere Auffassung zu Wort, daß die Musik der Freude dienen soll, im Einklang mit dem eigentlichen Zweck des Kapitels.' Hiergegen ist zunächst zu sagen, daß die Argumentation, wonach die Musik der σχολή diene, in sich geschlossen sein will und lediglich durch Logos (37 b 32–38 a 13) und Erga (die Existenz der Musik in der überlieferten *Paideia* als einer im praktischen Leben weder notwendigen noch nützlichen Kunst) erfolgt und die Zitate rein akzessorische Bedeutung haben. Gohlkes Auffassung ist aber im ganzen sehr problematisch insofern, als bei Aristoteles zwischen 'höherer Lebensführung' (offenbar die διαγωγή) und 'Freude' kein Gegensatz besteht; Aristoteles beansprucht die bei Homer gepriesene εὐφροσύνη und τέρψις durchaus für seine musische διαγωγή, die ja auch eine auf Grund musischer Paideia allerdings geläuterte ἡδονή verschafft (38 a 7).

7/8 der Politik auffälligen Vorliebe für die Argumentation durch Logos und Erga (vgl. 33 b 15, 34 a 5, 40 b 6) 38 a 34, die Behandlung der Musik vorderhand abschließend, den Zeugniswert der von den Alten überkommenen *καταβεβλημένα παιδεύματα* für die Existenz einer freien und schönen Bildung.

Die Beweisführung, daß die Musik im Unterschied zu den übrigen 'Fächern' nicht der Sphäre des bloß Nützlichen und Notwendigen angehöre und folglich der *σχολή* diene, ist an sich nicht unproblematisch. Wenn sie nämlich 38 a 19 von der *πρὸς ὑγίειαν καὶ ἀλκήν* förderlichen Gymnastik abgehoben wird, scheint dies eine Nutzanwendung der Musik *πρὸς τὸ ἦθος καὶ τὴν ψυχήν*, wie sie im 6. Kapitel postuliert wird, auszuschließen (vgl. 39 a 22, wo die *πρὸς ἦθος* nützliche Musik mit der *πρὸς τὸ σῶμα* nützlichen Gymnastik parallelisiert wird); es scheint, als ob die *διαγωγή* ein von der ethischen Formung unabhängiger Lernzweck wäre. Daß der Verfasser selbst diese Folgerung keineswegs beabsichtigte und deshalb auch nicht gegen die ethische Bewertung der Musik bei Platon polemisiert[95], lehrt der unmittelbar vorangehende Passus 38 a 7ff., der den schönen Gebrauch der Muße, als deren Inhalt 38 a 13 die Musik eingeführt wird, von der sittlichen *ἕξις* abhängig macht. Der kultivierte Musikgenuß setzt die ethische Paideia voraus. Ferner ist zu sagen, daß die ethosbildende Funktion der Musik im Denken des Autors deren Würde als Ars liberalis nicht gefährdet; im Gegenteil kennzeichnet den Freien doch gerade die Sorge um die eigene *ἀρετή* (37 a 19). Aus den analogen Gedankengängen des Protreptikos, auf die zurückzukommen ist, könnte vergleichsweise mit derselben Logik geschlossen werden, die als *μόνη ἐλευθέρα τῶν ἐπιστημῶν* gepriesene, 'allein um ihrer selbst willen gepflegte' philosophische Kontemplation würde in diesem ihrem Range durch irgendeinen auf das Menschentum des Kontemplierenden zurückstrahlenden 'Nutzen' beeinträchtigt. Dabei preist sie etwa fr. 5 W. als *περὶ ψυχήν* und als *ἐπιμέλεια τῆς ψυχῆς*; daß in der Auffassung der Philosophie als reiner Wissenschaft und als Seelsorge zwei verschiedene, schon von Platon verbundene Traditionen vorliegen, steht hier außer Betracht. Es sei lediglich festgestellt, daß für griechisches Empfinden zwar irgendeine praktische *χρεία*, nicht aber ethische *ὠφέλεια* mit dem Wesen einer *ἐλευθέρα ἐπιστήμη* unverträglich ist.

Aristoteles bekräftigt seinen aus dem freien Wesen der Musik selber gezogenen Schluß, die 'Alten' müßten sie als Gegenstand der Muße in die Paideia eingefügt haben, 38 a 22 zusätzlich nach dem bekannten, von der Sophistik übernommenen peripatetischen Verfahren durch Zeugnisse der alten Dichtung, aus denen die faktische Bedeutung der Musenkunst im Mußeleben der Alten erhellt[96]. Er zitiert zu diesem Zwecke unter anderm aus dem Odysseus in den Mund gelegten Preis des Lebensgenusses bei Gesang und Gelage die Verse Od. 9, 7f., aus einer Partie also,

---

[95] wie Lienhard S. 34 annimmt.

[96] 38 a 25ff. kommen in der durch Aristoteles bezeugten Form in unserem Homertext nicht vor, doch klingen sie an *Il.* 17, 3 und 8 an, vgl. Komm. von Newman und Susemihl z. St.

die dank ihrem prinzipiellen Charakter[97] offenbar schon früh in die ethische Diskussion eingegangen ist und nachmals bekanntlich von gegnerischer Seite den Epikureern als Vorlage ihres ethischen Telos vorgehalten wurde[98]. Einem Verteidiger der Lustlehre legt sie auch schon Herakleides Pontikos (fr. 55 W. aus *π. ἡδονῆς*) in den Mund. E. Bignone, der diesen Anwalt der *ἡδονή* kaum zutreffend mit Epikur identifiziert[99], läßt Herakleides dabei auf Epikur selber fußen, aber dieser hätte die Verse seinerseits nicht als Bekräftigung seiner den Freuden des Gelages abholden und das Zeugnis der Dichtung im allgemeinen verschmähenden Lehre, sondern nur in polemischer Absicht zitieren können. Bignone glaubt nun, Homer sei im aristotelischen Protreptikos als Zeuge für die dort allerdings gepriesene (fr. 14 Walzer, in platonischer Tradition: Staat 582c, Phileb.) höchste *εὐφροσύνη* und *χαρά* des kontemplativen (!) Lebens beansprucht worden. Er beruft sich dabei auf unsere Politikstelle, in der er unter flüchtigem Hinweis auf das vom Protreptikos beeinflußte Proömium des H einen Reflex des Protreptikos zu erkennen glaubt. Diese ganze, auf dem wankenden Grund jener fragwürdigen Identifikation des Lustfreundes bei Herakleides mit Epikur errichtete Konstruktion ist meines Erachtens innerlich völlig unglaubwürdig. Daß der platonisierende Aristoteles des Protreptikos zum Preise einer geistigen *εὐφροσύνη* Verse herangezogen hätte, deren offenkundiger Hedonismus bei Platon mit zur Verwerfung der homerischen Dichtung gereicht, ist an sich durchaus unwahrscheinlich[100], und es ist auch nicht auszudenken, wie Aristoteles dem lebensfreudigen Bekenntnis den von Bignone postulierten Sinn hätte abgewinnen können.

Abgesehen von der problematischen Vermutung Bignones bestehen allerdings handgreifliche Beziehungen zwischen dem philosophischen Lebensideal des Protreptikos und seiner Ableger in Metaphysik und Ethik einerseits und dem musischen der Politik anderseits. Auf die Analogien bezüglich *εὐδαιμονία* und *σχολή* wurde schon eingangs hingewiesen. Wenn wir, wie dies Jäger für das ganze Proömium der Metaphysik wahrscheinlich macht, Met. 982 b 11ff. für den Protreptikos beanspruchen dürfen (die Beziehungen zu Protr. fr. 8 W. scheinen dies außer Frage zu stellen), hat Aristoteles Pol. 38 a 11ff. Gedankengänge des Protreptikos adaptiert. Wie nämlich in der Politik der keiner Notwendigkeit entsprechenden und auch keinen praktischen Nutzen erbringenden Musik (38 a 23ff.) gerade deshalb die Würde einer um ihrer selbst willen, als Eigenwert gepflegten Ars liberalis

[97] Vgl. 9, 5 *οὐ γὰρ ἐγώ γέ τί φημι τέλος χαριέστερον εἶναι* und 9, 11 *τοῦτό τι μοι κάλλιστον* mit den bei Platon bzw. Aristoteles die Zitate einleitenden Worten *Rep.* 390 a *ὡς δοκεῖ αὐτῷ κάλλιστον εἶναι πάντων* und *Pol.* 38 a 28 *καὶ ἐν ἄλλοις δέ φησιν Ὀδυσσεὺς ταύτην ἀρίστην εἶναι διαγωγήν = τέλος* 9, 5!

[98] *Cert. Hom. et Hes.* p. 241 Rz.; Athenaeus 513 a b; Seneca *Ep.* 88, 5; Lukian *Parasit.* 10ff.; Ps.-Plutarch *Vita Homeri* CL 1192, 55–61.

[99] *Aristotele perduto* (Florenz 1936) I 273ff., dagegen s. Wehrli zu *Herakleides* fr. 55–61 und Pohlenz GGA 1936, 520ff.

[100] Nichts berechtigt übrigens auch, dem von Bignone a. O. I 305f. als Stütze seiner These angezogenen Fragment des Epikureers Demetrios Lakon Pap. Herc. 1012 col. 48 (publiziert von W. Crönert, *Kolotes u. Menedemos* 118; C. del Falco, *L'Epicureo Demetrio Lacone* 21f.) den von Bignone postulierten Sinn (Polemik gegen eine vergeistigte Interpretation der Odysseestelle) zu entnehmen.

zukommt (*ἑαυτῶν εἶναι χάριν* 38 a 12) gegenüber den in der Praxis notwendigen und nützlichen Unterrichtsgegenständen, so erweist sich Met. 982 b 27 die Philosophie als *μόνη ἐλευθέρα τῶν ἐπιστημῶν*, weil sie im Unterschied zu allen andern Künsten, die eines außer ihnen liegenden Nutzens wegen (b 21 *χρήσεως*, b 25 *χρείας*) betrieben werden, allein um ihrer selbst willen (*αὐτὴ ἑαυτῆς ἕνεκεν* b 27) ergriffen wird. Als einzige um ihrer selbst willen gepflegte Wissenschaft wird die Philosophie Met. 982 b 13 im Rahmen einer für den Protreptikos gut bezeugten (fr. 8 W.) und im Proömium der Met. auch noch 981 b 13ff. auftretenden Kulturentwicklungslehre von den bloß mittelbaren Künsten abgehoben. Nach diesem dreistufigen, in den Grundlagen sophistisch-demokriteischen Schema der Kulturentwicklung wurden erst die für die äußere Bewältigung des Lebens notwendigen und hierauf, als es den Menschen besser erging, die erfreuenden Künste gesucht und erfunden (*τὰ ἀναγκαῖα – τὰ πρὸς ἡδονήν* fr. 8 W. und Met. 981 b 21, *τὰ πρὸς ῥαστώνην καὶ διαγωγήν* Met. 982 b 22 vgl. b 18)[101]. Schon Demokrit hatte nach dem bei Philodem überlieferten und bezeichnenderweise gebilligten fr. VS 68 B 144 die Musik als Ergebnis schon des Überflusses (*ἐκ τοῦ περιεῦντος ἥδη*) aufgefaßt[102], und im Protreptikos (fr. 8 W.) ist sie Prototyp der erfreuenden Künste. Wenn nun Aristoteles diesem ganzen Komplex die freie Wissenschaft als Ergebnis einer dritten, durch die Muße charakterisierten Kulturstufe (Met. 981 b 20ff.) entgegensetzt und ihr allein keine *χρεία* zuschreibt, so gehört die Musik nach der im Protreptikos vertretenen Auffassung in die Sphäre des praktischen Lebens und wird auch sie nur eines aus ihr hervorgehenden Nutzens, eben der Erholung von den Mühen schaffenden Lust wegen gepflegt. Sie hat als lustvolle Erleichterung des Lebens eine nützliche Funktion, wie sie Aristoteles auch in der Politik als Sinn der hedonistischen Musikauffassung gelten läßt, und wirklich erweist sich die Musik 39 b 27 ff. *πρὸς παιδιὰν καὶ ἀνάπαυσιν* als 'nützliche' Kunst (*χρήσιμον* 39 b 30, vgl. 41, *χρεία* 40 a 2). Aristoteles überträgt in der Politik die Unterscheidung mittelbarer und zweckfreier Künste auf die Gegenstände der *ἐμποδὼν παιδεία*. Die Philosophie büßt dabei den im Protreptikos stark unterstrichenen ausschließlichen Anspruch auf den Rang einer freien *ἐπιστήμη* ein; von freien Künsten oder Wissenschaften ist in der Politik bewußt immer im Plural die Rede (37 b 15, 38 a 11, 33), wobei außer der namentlich

[101] Einen ähnlichen kulturgeschichtlichen Sukzeß der notwendigen und erfreuenden Künste statuiert die vom ersten Herausgeber Bywater für Aristoteles *De philosophia* beanspruchte und nun gegen Gerhäussers (*Der Protr. des Poseid.* [Heidelberg 1912] 16ff.) und Jägers (*Aristot.* 139; *Nemesios* 134ff.) Ansicht von Bignone (*Aristot. perd.* 511ff.) und A. Festugière (*Révél.* II 222ff. 587ff.) überzeugend für Aristoteles vindizierte fünfstufige Kulturentwicklungslehre bei Joh. Philop. *In Nicom. arithm.* Bekanntlich übernahm auch Poseidonios diese Unterscheidung und Abfolge der notwendigen und erfreuenden Künste. Nachwirkungen bei Cicero *N. d.* 2, 148 (*artes ... partim ad usum vitae, partim ad oblectationem necessarias*; sie werden spezifiziert 2, 150; unter den ergötzenden Künsten wird die Musik genannt) *Or.* 185, Nemesius v. Emesa p. 62, 25 (auf die Tiere übertragen, die teils *πρὸς ἀπόλαυσιν/χρῆσιν*, teils *πρὸς τέρψιν καὶ ἄνεσιν* dienen; dazu W. Jäger, *Nemesius* 132f.) und unter andern Seneca *Ad Lucil.* 88, 18 (Musik unter *artes ludicrae*).

[102] Vgl. Platon *Staat* 373 b c und die von Polyb 40.20,5 (vgl. 2.56,11) kritisierte Ansicht des Ephoros, dazu P. Pohlenz, *Die Anfänge der griech. Poetik*, Gött. Nachr. 1920, 160 und H. Koller a. O. 145ff., der die Aristotelesstellen übersieht.

behandelten Musik vor allem an die Philosophie gedacht sein wird. Außerdem gibt Aristoteles dort einer ganz andern Bewertung der nun auch in den Rang einer freien Kunst erhobenen Musik Raum. Als Gegenstand der *διαγωγή* im Sinne der Politik ist sie nicht bloß eine an sich gleichgültige Vermittlerin der Lust, wobei nur das Ergebnis, eben die *ἡδονή* als Korrektiv der mit der *λύπη* verbundenen *ἀσχολία* einen gewissen Wert als Erholung hat, sondern sie ist etwas an sich Wertvolles, das die Beschäftigung mit ihr durch die Würde ihres eigenen Wesens lohnt und rechtfertigt. Im Gegensatz zu ihrer Bewertung als bloßer *παιδιά*, die sie in eine Reihe stellt mit Schlaf, berauschendem Weingenuß und Tanz – gehören doch diese gemäß 39 a 17 nicht zu den *καθ' αὑτὰ σπουδαῖα* –, muß die Musik als Inhalt der Muße und edeln Lebensweise des *σπουδαῖος*, dieses ethischen Ideals des Aristoteles[103], selber ein *σπουδαῖον* sein. Aristoteles äußert sich nicht eingehender, aber es liegt auf der Hand, daß er die Musik nur dank ihrer Fähigkeit zu hohen ethischen Gehalten so hoch einschätzen kann und daß das *καλόν*, nach der allzu knappen allgemeinen Bemerkung 39 b 17 neben der sublimen *ἡδονή* Wesenszug der *διαγωγή*, im Falle der Musik prinzipiell nicht anders als Gesetze 655 b ethisch begründet ist.

Die Interpreten pflegen die schlagwortartige Bezeichnung der mußehaften Musikpflege, *διαγωγή*[104], offenbar unter dem Eindruck von EN 1177 a 27 und Met. 1072 b 14, wo das Wort auf die kontemplative Aktivität des menschlichen und göttlichen Geistes bezogen ist, mit 'höhere Geistesbefriedigung' wiederzugeben[105]. Sie scheinen mir dabei trotz 1339 a 25 *πρὸς διαγωγὴν καὶ πρὸς φρόνησιν* den schlichten Sinn der als Nomen actionis mit *διάγειν* (sc. *τὸν βίον*, *τὸν χρόνον*, absolut bei Platon, Staat 344 e, Theaet. 177 a[106]) zusammenhängenden und mit 'Leben, Lebensweise'[107] zutreffender wiederzugebenden Reduplikationsbildung interpretatorisch zu belasten oder zumindest einem Mißverständnis Vorschub zu leisten, da der Verfasser dabei keineswegs ein abstrakt-noetisches Musikverhältnis im Sinne der Pythagoreer intendiert[108]. Aristoteles, der den Ausdruck 1334 a 15 in den prinzipiellen Ausführungen über das Telos des guten Staates in einem Atemzug mit

---

[103] Dazu L. Radermacher, *Weinen und Lachen* (Wien 1947) 96.

[104] Dazu E. Zeller, *Gesch. der ant. Phil.*[4] (Leipzig 1921) II/2 735 Anm. 5; F. Susemihl Anm. 921 seiner kommentierten Ausgabe der *Politik*; Ross zu *Met.* 981 b 18. 1072 b 14; Howald a. O. 190.

[105] E. Howald a. O. 190, A. Busse und M. K. Lienhard a. O. passim; auch J. Walter, *Gesch. der Ästhetik im Altertum* (Leipzig 1893) 731.

[106] *διάγειν* im Zusammenhang mit der mußehaft kultischen Lebensweise im Nomoistaat 816 c d *ἐν ταῖς δ' αὐταῖς ἡδοναῖς ὡσαύτως τὴν αὐτὴν πόλιν καὶ πολίτας διάγοντας ὁμοίους εἰς δύναμιν ὄντας, ζῆν εὖ τε καὶ εὐδαιμόνως* (vgl. den Zusammenhang von *σχολή*, *εὐδαιμονία*, *διαγωγή* bei Aristoteles) und im Rückblick *Epinomis* 980 a b *ME. τὸ δὴ ἀνεμέσητον τῷ νομοθέτῃ ... ὕμνοις τε καὶ εὐδαιμονίᾳ γεραίροντι διάγειν τὸν αὐτοῦ βίον. ΚΛ. Ἦ καλῶς ... λέγεις. εἰ γὰρ σοι τοῦτο τέλος εἴη τῶν νόμων, θεοὺς προσπαίσαντι καθαρώτερον δὲ διαγαγόντι κτλ.*

[107] Besonders deutlich zeigt dies 1338 a 10 *ἡ ἐν τῇ διαγωγῇ σχολή*, offenbar wäre auch die Verbindung *ἡ ἐν τῇ διαγωγῇ ἀσχολία* (vgl. 1333 a 30 *διήρηται δὲ καὶ πᾶς ὁ βίος εἰς ἀσχολίαν καὶ εἰς σχολήν*) möglich 1338 a 21 *πρὸς τὴν ἐν τῇ σχολῇ διαγωγήν* nähert sich der Bedeutung von Unterhaltung, Beschäftigung; 'Zeitvertreib' wäre zu trivial.

[108] Die pythagoreische Harmonik, *Staat* 530 e Bestandteil der höheren Philosophenbildung, fällt in *Nomoi* und Aristoteles *Polit.* VIII außer Betracht, und die ästhetische Erziehung im Hinblick auf die kultivierte musische *διαγωγή* der erwachsenen Politen ist identisch mit der ethischen Paideia.

σχολή braucht und ihn durchwegs mußehaften Beschäftigungen sowohl im Sinne der παιδιά/ἀνάπαυσις als der εὐδαιμονία zuordnet, bezeichnet damit die mußehafte, auf die καλά ausgerichtete Lebensweise der Politen. Wenn gleich dieses mußehaft-glückliche Dasein der Politen prinzipiell das Staats- und Lebensideal der Nomoi zum Vorbild hat, scheint sich Aristoteles die διαγωγή seiner Bürger stärker im Sinne der überlieferten Formen des Polislebens vorzustellen; der Zusammenhang mit Platon wird im übrigen auch dadurch kenntlich, daß in der knappen Reminiszenz an μακάρων νῆσοι (34 a 28 ff.) selbst noch bei Aristoteles die alte mythologische Wunschvorstellung durchschimmert. Wir haben keinen Anlaß zu der Annahme, daß das homerische Zeugnis nach dem eigenen Empfinden des Verfassers nur eine fragwürdige, dem Wesen seiner musischen διαγωγή nicht adäquate historische Analogie sein soll[109]. Aristoteles identifiziert vielmehr offenbar die naive εὐφροσύνη und τέρψις, wie sie die homerischen Zeugnisse noch unbefangen als Wirkung des Gesanges preisen[110], mit dem kultivierten χαίρειν im Sinne seiner διαγωγή. Wenn sich auch nach unserem kritischeren historischen Wissen die antiethische Richtung mit ebensoviel, wenn nicht größerem Recht auf Homer berufen konnte[111], glauben wir die epischen Reminiszenzen 1338 a 21 ff. doch so deuten zu dürfen, daß die homerische Gesellschaft für Aristoteles wie hernach ausdrücklich für Aristoxenos das Ideal der ἐλεύθεροι und πεπαιδευμένοι darstellt und Homer der maßgebende Lehrer der vorbildlichen χρῆσις der Musik wie der Gesittung überhaupt ist[112]. Die Berufung auf das musisch verschönte Mußeleben der Alten, wie es die homerische Dichtung spiegelt, entspricht geistesgeschichtlich der die aristotelische Ethik charakterisierenden Rückwendung zur Tradition überhaupt. Sobald man die vorbildliche Bedeutung der homerischen Zeugnisse erkannt hat, dürfte auch der Schluß einigermaßen plausibel erscheinen, daß Aristoteles bei seiner διαγωγή unter anderm auch die kultivierte Geselligkeit der Politen bei Mahl und Symposion im Auge hat. Gemäß einer im 3. Buch stehenden (1280 a 31 ff.), aber mit dem Polisideal der beiden Schlußbücher konformen Erklärung ist nicht das bloß örtliche Zusammenleben zu den Zwecken gemeinsamer Abwehr und wirtschaftlichen Austausches, nicht das bloße ζῆν, sondern das gesellschaftlich zu verwirklichende εὖ ζῆν mit seinen ethischen und geistigen Gehalten (=1281 a 1 τὸ ζῆν εὐδαιμόνως καὶ καλῶς) das Ziel der Polisgemeinschaft. Diesem Ziele dienen die Geschlechter- und Kultverbände, die Opferfeiern und sonstigen διαγωγαὶ τοῦ συζῆν, wobei an die mit dem Kulte verbundene Geselligkeit der Thiasoten und Eranisten gedacht sein dürfte[113]. Aus dieser Stelle, die nur ein Zeugnis für den

[109] So versteht offenbar Lienhard die homerischen Zeugnisse, vgl. seine Deutung des οἴονται 1338 a 23 a. O.

[110] Dazu W. Vetter, s. v. *Musik*, RE XVI 856 f., und W. Schadewaldt, *Aus Homers Welt und Werk*[1] (Leipzig 1944) 83 f. (zu *Odyss.* 9, 5, worauf Aristoteles anspielt, ebd. 68).

[111] was sie offenbar auch getan hat, vgl. etwa Athenaeus 628 b.

[112] Plutarch *De mus.* §§ 408–444 der Ausgabe Weil-Reinach, vgl. ib. S. XVIII.

[113] Hier ist an die Charakterisierung des aristotelischen Wunschstaates zu erinnern, wie sie Wilamowitz, *Aristoteles und Athen* I (Berlin 1894) 367 gibt: 'der staat ist und bleibt für ihn, es kurz zu sagen, ein κοινόν, ein ἔρανος. die mitglieder sind zusammengetreten, um für sich das gedeihliche leben zu finden ... es ist eine vergrößerte nachbildung der akademie.'

engen Zusammenhang von Kult und gesellschaftlichem Leben in der antiken Polis ist (vgl. noch Gesetze 771e, EN 1160 a 19ff.[114]), mag erhellen, daß sich das Mußeleben im Gesetzesstaat nur sehr oberflächlich vom Mußeleben, wie es die Politen bei Aristoteles führen, mit der Erklärung differenzieren ließe, dort bilde der Kult, hier die kultivierte Geselligkeit den vornehmsten Lebensinhalt der Politen. Aber im Sinne des stärker hervortretenden Interesses und der Akzentsetzung scheint das doch zuzutreffen. Keine Andeutung verrät in der Politik, daß der Gottesdienst – seiner zentralen Stellung im theonomen Staatsideale des alten Platon wurde gedacht – einen breiteren Raum einnehme als in der realen antiken Polis und ein besonders beglückendes Anliegen der Politen sei. Mit der Preisgabe der transzendenten Orientierung des ganzen Staatslebens verschiebt sich, was die mußehafte Lebensform der Politen angeht, der Akzent von der kultischen Festlichkeit auf die kultivierte Geselligkeit, *ἐλευθέριος διαγωγή* der *πεπαιδευμένοι* im Sinne des zeitgenössischen *πεπαιδευμένος*-Ideales. Dementsprechend verändern sich auch die Gestaltungsformen des musischen Lebens. An die Stelle der fast lebenslangen musischen Übung der Politen selber bei Chortanz und Gesang tritt, wie es den Verhältnissen des 4. Jahrhunderts entspricht, der gebildete Kunstgenuß beim Anhören des durch den Sänger als Demiurgen bei Homer allerdings für Aristoteles historisch legitimierten Berufsmusikers.

---

[114] Über den Zusammenhang von Geselligkeit und Kult in der Antike kurz J. Stenzel a. O. 131.

Neglected Evidence for Cicero's De re publica

By Friedrich Solmsen, Ithaca N.Y. (USA)

Our editions of Cicero's De re publica incorporate among the fragments of Book IV a passage from a letter of St. Augustine to Nectarius[1]. The passage which we shall presently quote in full begins with an explicit request of St. Augustine that his correspondent look up *ipsos de re publica libros*. For this request St. Augustine had very good reasons. The most specific of them will very soon become apparent; but before we come to it we may for a moment consider the personality and interests of Nectarius, to whom St. Augustine's letter is addressed.

Nectarius had in a letter which is likewise preserved asked St. Augustine to use his influence to mitigate the punishment of the inhabitants of Calama who in contravention of the laws had celebrated a pagan festival and on this occasion committed very serious outrages against their Christian fellow citizens. This letter and another which Nectarius later wrote for the same purpose[2] enable us to form an opinion about his political outlook and his cultural aspirations. He is clearly a minor yet nevertheless typical representative of those pagan diehards who looked to the Roman classics and their message of eternal Rome as a source of moral strength in their last-ditch fight against the enemies outside and inside the crumbling Empire. If we were to ask what works in particular had acquired such new authority, or even sanctity, the answer would probably be: Virgil's Aeneid and Livy's panorama of Roman history[3]. That Cicero's De re publica enjoyed a similarly authoritative position cannot be taken as established. Yet when St. Augustine in the De civitate Dei joined issue with the outlook of these circles he did so through a critical scrutiny of the Aeneid and the De re publica[4]. His two letters to Nectarius, written barely two years before the sack of Rome brought this issue to a head[5], are a modest and relatively mild prelude to that gigantic battle; yet

---

[1] *De re publica* IV 7. For recent editions see below, page 44 f.

[2] *Epist.* 90 and 103 embody Nectarius' request; 91 and 104 are St. Augustine's answers.

[3] See Fritz Klingner, *Vom Geistesleben im Rom des ausgehenden Altertums* (Frankfurt 1941), passim, esp. 19 f. The nostalgic outlook of these circles has often been described; I content myself with referring to P. de Labriolle, *La réaction païenne* (Paris 1934) 348 ff.; H. Bloch, HTR 38 (1945) 199 ff.; A. Alföldi, *A Conflict of Ideas in the late Roman Empire* (Engl. transl., Oxford 1952) 35 ff. and pass.; also his *Die Kontorniaten* (Festschrift d. ungar. numismat. Gesellsch. 1943); J. Geffcken, *Der Ausgang d. griech.-röm. Heidentums* (Heidelberg 1920) 172 ff.

[4] Especially in the polemic of Books I–V, yet he returns to the *De re publ.* in XIX. For the possibility of recovering additional fragments of this work from Book XIX see Cl. Phil. 35 (1940) 423.

[5] For the date of *Epist.* 91 (shortly after June 1, 408) see the edition of the Maurini as reprinted in Migne *P. L.* XXIII 30 ff.

in them too St. Augustine has occasion to speak of the opposition between *haec patria* and the *caelestis patria*[6].

The passage in St. Augustine's letter which should serve us as a starting point runs as follows: *intuere paululum ipsos de re publica libros unde illum affectum amantissimi civis ebibisti quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis, intuere obsecro te et cerne quantis ibi laudibus frugalitas et continentia praedicetur, et erga coniugale vinculum fides castique honesti ac probi mores.* While the editors of De re publica accept the second half of the sentence as a welcome summary of Book IV (or part of it) they are uncertain about the words *quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis* in the first half[7]. None as far as I can see treats them as a verbatim quotation[8]. In fact none puts the readers in a position of judging for themselves, i.e., finds it necessary to mention that two paragraphs earlier, at the beginning of his letter, St. Augustine says: *teque non tantum tenere memoriter verum etiam vita ac moribus demonstrare quod nullus sit patriae consulendi modus aut finis bonis non invitus immo etiam libens accipio*[9]. The *memoriter tenere* of this sentence establishes a strong presumption for a verbatim quotation. Yet let us also look at Nectarius' own letter which begins as follows: *quanta sit caritas patriae, quoniam nosti praetereo. sola est enim quae parentum iure vincat affectum. cui si ullus esset consulendi modus aut finis bonis, digne iam ab eius muneribus meruimus excusari*[10].

Nectarius' letter includes no mention of Cicero or of any of his writings. How then can St. Augustine maintain that Nectarius has "imbibed" the "sentiment of

---

[6] See esp. *Epist.* 91, 1, where we read of *eius* (i.e., *supernae cuiusdam patriae*) *portiunculae in hac terra peregrinanti*); 91, 2. 3. 6; 104, 16f. The letters are not mentioned by H. Scholz, *Glaube und Unglaube i. d. Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Aug. De civ. dei* (Leipzig 1911) 80, where an attempt is made to trace the idea of the two cities in the writings of St. Augustine that precede the *De civitate Dei*.— Nectarius in his reply, taking up the motif of the *caelestis patria*, says that *omnes leges diversis viis et tramitibus (eam) appetunt* (*Ep.* 103, 2). This recalls Symmachus' statement in the famous *Relatio* about the altar of Victoria (*Rel.* 3, 10): *uno itinere non potest veniri ad tam grande secretum.*

[7] Of the editions known to me (see below Notes 29ff.), only that of Castiglioni and Galbati sets these words by different type apart from the surrounding clauses, yet it still does not present them in the same type as verbatim quotations. Moreover the editors do not regard the word *bonis* as forming a part of the original (Ciceronian) sentiment. Yet *bonis* appears also in 90, 1 and 91, 1 as an integral part of the thought. The *boni* (i.e., the conservatives and patriots) of St. Augustine's day did not make the sentiment their own by adding the word *bonis* but adopted the sentence as an expression of their creed because it included the word. The sentence is likely to have been bandied about a good deal in their circles; hence St. Augustine's ready identification of its source.

[8] The words fare better at the hands of J. H. Baxter in the Loeb edition (St. Augustine, *Select Letters*, London-New York 1930), who puts his English translation of *nullus ... bonis* between quotation marks and states that Nectarius has quoted the *De re publica*. Baxter does not indicate that this is a "new" fragment, nor has he in any way followed up his observation.

[9] *Epist.* 91, 1. In the next sentence St. Augustine urges his correspondent to transfer the sentiment to the *superna patria*.

[10] 90, 1. St. Augustine keeps so close to Nectarius' letter that in one instance his sentence confirms an emendation in that letter. Nectarius puts his request in these words: *deposco ut si defendenda res est [in]noxius defendatur, ab innocentibus molestia separetur* (CSEL 34, 2; 427, 2). Cf. St. Aug. 91,8 *accipe, quae commissa sint, et noxios ab innocentibus ipse discerne* (see also 91,9; 103, 4; 104, 17).

a most devoted citizen" *quod nullus* etc. from the books De re publica and with what right can he speak of a *memoriter tenere* of the same phrase? Unless we suppose that St. Augustine had independent knowledge of his correspondent's favorite book or that the messenger who delivered the letter gave him a clue to its opening words—surely very far-fetched assumptions—we must conclude that St. Augustine recognized the quotation when he read the letter. He did so, even though the quotation is garbled, for Nectarius puts in a conditional affirmative way what in Cicero is a negative statement.

Now if we read once more the opening words of Nectarius' letter, we begin to appreciate the force of *quoniam nosti* in the first sentence. Contrary to what one might at first glance think, it is not an appeal to general human knowledge of what is right and what is wrong conduct but a reference—brief but *sapienti sat*—to the standard authorities. A few sentences later Nectarius expresses his satisfaction that he is speaking to a man who is *instructus disciplinis omnibus*. It is evident that he makes it a point to begin the conversation on a literary level—and St. Augustine forthwith joins him on that level. The word *nosti* indicates the key in which the conversation is to be conducted[11]. Once this is realized it becomes difficult to regard the thought *caritas patriae sola est quae parentum iure vincat affectum* as an expression of Nectarius' own untutored opinion. For it is after all this thought to which the *nosti* primarily applies and refers. The fact that St. Augustine preferred to use the next sentence—i.e., the second after the *nosti*—as a peg for his own thoughts should not influence us unduly. *Caritas patriae* was a familiar phrase and topic in Cicero's days[12]; he himself uses the phrase and he also knows in his philosophical writing different forms and, what is more to the point, different *gradus* of *caritas*. In the De officiis he teaches *cari sunt parentes, cari liberi, propinqui, familiares, sed omnes omnium caritates patria una complexa est*, and speaks in another connection of the *res publica quae debet esse carissima*[13]. It is not the first time that an identical or closely similar thought has been found in the De re publica and the

---

[11] It may, as my colleague Theodor E. Mommsen points out to me, in some regard be compared to the *frequentatum in litteris nosti* of Nectarius' second letter (103, 3) which St. Augustine likewise takes up (104, 2. 3). In this second letter Nectarius' enthusiasm for Cicero is less restrained. No longer content with discrete allusions, he at once remarks that St. Augustine's arguments are worthy of Cicero and soon counteracts St. Augustine's references to the *caelestis patria* by paraphrasing passages of the *Somnium Scipionis*, i.e. of the *De re publica* (103, 2; cf. Note 66). Quite apart from the philological arguments, it would be a grave psychological error to think that a man like Nectarius could be satisfied with an appeal to established moral notions. If the first letter does not show it clearly enough, the second certainly leaves no doubt that he is living in an intellectual atmosphere so rarefied that the modern reader can hardly breathe in it. What has turned his head is not so much his reading of Cicero as his own "cultural" ambition; in addition, when writing to a bishop who had a great reputation for learning he feels that he must make a fine show of his own knowledge. Had St. Augustine missed the allusion to Cicero in the first letter Nectarius would probably have even been much more offended than by an outright rejection of the plea for the citizens of Calama. Fortunately—for him and for us—St. Augustine did not miss it.

[12] See Note 13.

[13] I 57; III 95, see also *Tusc. Disp.* I 90, *De fin.* III 64.

De officiis[14], two works that are strongly, if perhaps not equally strongly, indebted to Panaetius. Future editions of the De re publica will do well to incorporate the first sentences of Nectarius' letter and to indicate the words in them that go back to Cicero.

One more word about the *caritas* fragment. We have no right to assume that in the De re publica too Cicero led the readers through the various *gradus societatum* and *caritatis*. A different and grimmer context for our fragment is suggested by an allusion to Cicero's work which Harald Fuchs in his book Augustin und der Antike Friedensgedanke[15] discovered in Rufinus of Atina's De bono pacis. Here we read *cum pax domestica membrum sit civilis pacis, si pax domestica a domesticis violanda sit, ne civilis pereat, erit tunc pax domestica inter patrem et filium distrahenda, quemadmodum eos scripsisse legimus qui de statu rei publicae facundius disputaverunt.* This sentiment, which points to the hard realities of Roman politics in the 50 s and to the experience of the civil wars rather than to philosophical disputations, lends a good deal of color—rather sombre color—to the *iure vincat* in our fragment. These words point to a conflict between the two *caritates*; Cicero does not merely repeat the conviction which had found expression in Lucilius' *commoda praeterea patriai prima putare, deinde parentum* ... Still, these lines (1337/8 Marx), of which Professor H. Fuchs has kindly reminded me, show that a comparable patriotic attitude had even before Cicero's days become included in the conception of Roman *virtus*[16].

We now return once more to the sentences in St. Augustine's letter which have served us as starting point. Having mentioned that *frugalitas, continentia*, and similar virtues or *mores* are extolled in Cicero's treatise, St. Augustine proceeds to assure his correspondent that the Church is fostering them and that only the Christian God can help man to live up to them. After this he continues: *denique illi doctissimi viri, qui rem publicam ciuitatemque terrenam, qualis eis esse debere uidebatur, magis domesticis disputationibus requirebant uel etiam describebant quam publicis actionibus instituebant atque formabant, egregios atque laudabiles, quos putabant, homines potius quam deos suos imitandos proponebant erudiendae indoli iuuentutis. et re uera Terentianus ille adulescens, qui spectans tabulam pictam in pariete, ubi pictura inerat de adulterio regis deorum, libidinem, qua rapiebatur, stimulis etiam tantae auctoritatis accendit, nullo modo in illud flagitium uel concupiscendo laberetur uel perpetrando inmergeretur, si Catonem maluisset imitari quam Iouem; sed quo pacto id faceret, cum in templis adorare cogeretur Iouem potius quam Catonem? uerum*

[14] See, e.g., Pohlenz, *Cicero De officiis* (Leipzig-Berlin 1934) 46f.; *Die Stoa* (Göttingen 1948) II 102.

[15] Neue philolog. Untersuchungen. Herausgeg. von W. Jaeger, vol. III (Berlin 1926) 243 n. 1. The new fragment confirms Fuchs' in any case highly probable identification of the *De re publ.* as the source of the Rufinus passage (see also Fuchs 238 n. 4), just as John of Salisbury's familiarity with the work (see below, page 44) provides a parallel to its existence in Monte Cassino at the end of the 12th century (Fuchs ibid.).

[16] Marx in his commentary (Leipzig 1904) ad loc. argues that Lucilius too is indebted to Panaetius.

haec ex comoedia, quibus impiorum luxus et sacrilega superstitio conuinceretur, proferre forsitan non debemus. lege uel recole, in eisdem libris quam prudenter disseratur nullo modo potuisse scriptiones et actiones recipi comoediarum, nisi mores recipientium consonarent. ita clarissimorum uirorum in re publica excellentium et de re publica disputantium auctoritate firmatur nequissimos homines fieri deorum imitatione peiores non sane uerorum sed falsorum atque fictorum[17].

Who are these *doctissimi viri* engaged in disputations about the ideal *res publica* to whom St. Augustine sees fit to refer Nectarius—immediately after he has discussed some tenets of Cicero's treatise? It is hard to believe that the priceless statement about their educational principles which the first sentence presents has never been incorporated in the testimonia of the De re publica. Moreover, it takes but little reflection to realize how central a place this view about the right objects of imitation must have held in Cicero's discussion of Roman educational ideals. What *homines laudabiles et egregii* Cicero had in mind–or, rather, specified–could hardly be a matter for doubt even if St. Augustine did not in the next sentence agree that it would indeed have been better if the young man in Terence's Eunuchus had taken Cato as his model (*si Catonem maluisset imitari*) instead of Jupiter. It is the great figures of the past whom Cicero recommends as the appropriate *exemplum* in moulding the *indoles* of Roman youth[18]. Nothing could typify the difference between Cicero's educational ideals and Plato's as effectively as this proposal. In Plato's Republic we have an elaborate scheme which leads carefully selected groups towards grasping the norms first in the medium of poetry and music and later if they are capable of it, also by way of mathematics and dialectic. In its place Cicero puts Roman History which educates through *exempla*. Yet in other ways too Cicero's postulate is very significant. For it defines the place of the *exemplum Romanum* and the *maiores* in the ideal order of Roman life and thereby throws light, even if perhaps not entirely new light, on the position of the *exempla maiorum* in Roman literature. I speak of not entirely new light, because I believe that contemporary scholarship appreciates this significance of the *maiores* in the work of Virgil, Horace, Livy, to mention only these—like so many other ideas embodied in the De re publica, this one too is prophetic of the spirit and the tendencies of Augustan literature and Augustan reforms[19]. Still it is well to have something like an authoritative sanction for this appreciation[20]. To sum up,

---

[17] *Epist.* 91, 4.

[18] Cf. *De re publ.* V 1 and 10.

[19] This point of view was put forward by R. Reitzenstein in a well-known article Gött. Nachr. 1917, 379ff., which may have gone somewhat too far. For a recent discussion which moves in the same direction see Mason Hammond, *City State and World State* (Cambridge, Mass., 1951) 141ff.; cf. also U. Knoche, *Das neue Bild der Antike* (2 vols., Leipzig 1941) II 200ff., and H. Volkmann ibid. II 246ff. For Augustus' interest in historical (Roman) *exempla* see Suet. *Vita* 31,5; 89, 2; cf. Volkmann 256ff.

[20] Cf. *Pro P. Sestio* 143, where the enumeration of Roman *exempla* is introduced by the words *quare imitemur nostros* (*Brutos* ...); see also ibid. 101f. The use of historical *exempla* in Cicero and the Augustans is a topic which transcends the scope of a footnote. The Regulus *exemplum* as employed by Cicero *De off.* III 99ff. and Horace *C.* III 5, 13ff. may here do

Cicero in the De re publica created or expressed—one might perhaps even say, canonized—a new attitude to History which was destined to have a profound and far reaching effect. Moreover, the position which Cicero here takes may help us to view the so-called rhetorical use of the *exemplum maiorum* in a better perspective, for much that is *prima facie* rhetorical or even "purely rhetorical" is in its basic intention educational[21].

Does our section throw still further light on Cicero's great work? We see St. Augustine making use of Terence's Eunuchus to show the sad state of Roman morals[22]. At this point he seemingly interrupts his argument to take care of a possible objection: may comedy be treated as a fair representation of the prevailing religious opinions and morals? In the De civitate Dei, where he formulates the same objection in the course of a very similar argument, a special chapter is put in to dispose of it; what it says is briefly that the Roman *ludi*, including the *ludi scaenici*, were instituted with divine sanction and at the express command of the gods[23]. After this chapter, St. Augustine returns to the De re publica and finds here too a justification for the use which he has made of a comedy. He refers to a passage *ubi Scipio disputans ait "nunquam comoediae, nisi consuetudo vitae pateretur, probare sua theatris flagitia potuissent"*. The movement of thought in our section of the Epistula is to an astonishing degree parallel (it is interesting to see how St. Augustine in his great treatise goes over the same ground which he had a few years earlier traversed in private correspondence). The sentence in the Epistula which corresponds to the words just quoted from the De civitate Dei runs: *lege vel recole in eisdem libris quam prudenter disseratur nullo modo potuisse scriptiones et actiones recipi comoediarum, nisi mores recipientium consonarent*[24]. Our editions of De re publica are at one in incorporating the passage in the De civitate Dei and ignoring the passage in the Letter. Indeed, at first sight the latter passage might merely seem to confirm the former. Still there is a difference. What we find in the De civitate Dei is a verbatim quotation; the passage in the Letter, on the other hand, gives us the summary of a perhaps rather extended discussion. Nor does the verb *pati* which occurs in the quotation in the De civitate Dei suggest the same idea as *consonare* in the Epistula. The latter verb points to the essential similarity between the *mores* prevailing in the society for which the plays are produced and

---

duty for countless others. See also Livy I *Praef.* 10, 11. Of scholarly studies relating to the use of national *exempla* in Roman literature I mention only the two most recent: Michael Rambaud, *Cicéron et l'histoire Rom.* (Paris 1953), who on pp. 27ff. gives a full list of the *exempla* in Cicero's writings and on pp. 139f. a bibliography of earlier studies; and S. E. Smethurst, *Cicero and Isocrates*, Trans. Am. Phil. Assoc. 84 (1953) 298ff.

[21] See e.g. Quint. *Inst.* XII 2, 29ff. In his philosophical writings Cicero is anxious to show that there is agreement between the *doctrinae Graecorum* and the *domestica exempla*. Thus he establishes the fundamental identity of the Greek and Roman moral tradition. I have noticed one instance—and believe it is the only one—in which Cicero actually decides a philosophical issue by appealing to the *exempla* of Roman history, without recourse to arguments (*De fin.* II 60ff.).

[22] Cf. Ter. *Eun.* 584ff.

[23] II 8. For the argument cf. Tert. *De spect.* 5ff. 10ff.

[24] *De civ.* II 9 init. (*De re publ.* IV 11); *Epist.* 91, 4 fin.

the *mores* depicted in the plays (we shall presently meet a Ciceronian illustration of this *consonare*); and while the *pati* prepares the discussion on whether or not the license of comedy and especially its attack on outstanding citizens should be tolerated in a state[25]—which has nothing to do with *consonare*—the discussion about *consonare* probably included the famous definition which Donatus quotes from Book IV of De re publica: *comoediam esse Cicero ait imitationem vitae, speculum consuetudinis, imaginem veritatis*[26].

Between this explicit reference (*in eisdem libris*) to the De re publica and the "reference by description" (which we have already discussed), St. Augustine speaks of the *Terentianus ille adulescens* (Chaerea) in the Eunuchus whose lust is inflamed by a picture of Jupiter's adultery with Danae. This is an instance of *deos (sibi) imitandos proponere*, and as we have noticed, St. Augustine has some words of recommendation for the interlocutors of the De re publica who *egregios et laudabiles homines potius quam deos suos proponebant erudiendae indoli iuventutis*. This may well lead us to wonder whether the comments on the Eunuchus passage which reappear in similar wording and similar context—and again in close neighborhood to a reference to De re publica—in the De civitate Dei[27] do not also go back to Cicero's own discussion. Anyhow, what are we to think about the preference *egregios ... homines potius quam deos proponebant* which St. Augustine seems to attest for Cicero's work? Does it mean that the speakers there actually compared the gods of mythology and the men of Roman history and while disqualifying the former recommended the latter for educational purposes? Or were the gods simply *not* proposed, i.e., ignored, not mentioned—a negative fact and in no way a gain for our knowledge of the dialogue? Or, again, should we suppose that St. Augustine "over-exploited" an incidental reference to the gods in the De re publica?

We are in the position to answer these questions; for we have Cicero's opinion of the Eunuchus episode in his own words, although this is far from universally admitted. I am alluding to two lengthy quotations from Cicero in John of Salisbury's Policraticus[28]. The authenticity of these quotations is still *sub iudice*. They were spurned by Angelo Mai[29], vindicated for Cicero by C. C. Webb[30], ignored by the editors of Cicero, including the four most recent ones, Ziegler[31], Castiglioni-

---

[25] Note the recurrence of the *pati* motif in Scipio's elaboration of his point: *patiamur, inquit* (scil. Scipio; the object is attacks like those indulged in by Greek Old Comedy) *etsi eius modi cives a censore melius est quam a poeta notari* (*De civ.* II 9; *De re publ.* IV 11).

[26] *De re publ.* IV 13 (Donat. *De com.*, CGF p. 67). On the Greek background of this definition see Eduard Fraenkel, *Plautinisches im Plautus* (Berlin 1922) 388, and *Aeschylus Agamemnon* (3 vols. Oxford 1950) II 386.

[27] II 7 fin.

[28] VII 9, 655ff. (vol. II 126ff. in C. C. I. Webb, *Ioannis Saresberiensis Policratici Libri VIII* [Oxford 1909]).

[29] In the editio princeps (Rome 1823) p. 286ff. The cardinal humanist refused *duodecimi saeculi sordes cum auro Tulliano miscere* (ibid. 288).

[30] In his note ad loc. (see Note 28).

[31] 2nd ed., Leipzig 1929.

Galbati[32], Keyes[33], and Büchner[34], partly incorporated by Sabine and Smith in their translation[35], and once more claimed for Cicero, though with a certain caution and reserve ("selbstverständlich freies Zitat"), by Pöschl[36]. In view of the great length of these fragments I will here content myself with giving the text only of the first, since this alone is in a strict sense relevant to our purpose[37].

Unde Cicero, cum de poetis ageret, ut diligentius audiretur, exclamat: clamor et approbatio populi, quasi magni cuiusdam et sapientis magistri et qui ad commendationem sufficiat, plausu suo quos uult facit autenticos. at illi qui tantis laudibus efferuntur quantas obducunt tenebras, quos inuehunt metus, quas inflammant cupiditates! hi stupra adulteriaque conciliant, uarias doli reparant artes, furta rapinas incendia docent, quae sunt aut fuerunt, immo quae fingi possunt, malorum exempla proponunt oculis multitudinis imperitae. quae incendia celi succensi aut maris inundatio aut terrae hiatus tantas fecit populorum strages quantas isti faciunt morum? comicus qui prae ceteris placet in Eunucho refert adolescentis libidinem inflammatam, cum tabulam pictura uideret continentem quo pacto deus, qui celi templa sonitu concutit, per impluuium auro misso inclusam turre et septam custodibus corruperit Danaen (Danem John). *similes in singulis ⟨tabulis⟩*[38] *picturas uidet, miratur et laudat multitudo. nam quae uirtutis incitamenta sunt, rarus spectator adtendit:*

> *here, quae res in se neque consilium neque modum*
> *habet ullum, eam consilio regere non potes.*
> *in amore haec omnia insunt uitia: iniuriae ...*
> [Here follow 11 more lines from Ter. Eun. 60ff.]

ad depellendum meretricum contumelias ratio euidens est quam seruus inducit; sed quicquid in hanc partem loquuntur, ita accipitur ac si insanum amatorem reuocet seruus.

---

[32] Torino 1937.

[33] London and New York 1928 (Loeb edition).

[34] Zurich 1952.

[35] *Marcus Tullius Cicero on the Commonwealth, Translated with Notes and Introduction* by G. H. Sabine and S. B. Smith (Columbus, Ohio, 1929); see the thoroughly sound comments p. 238 n. 40.

[36] Viktor Pöschl, *Röm. Staat u. griech. Staatsdenken bei Cicero* (Berlin 1936) 137. Another statement of his opinion (ibid.) is that the section "wenigstens zum Teil zweifellos aus Ciceros *De re publ.* stammt". I owe my knowledge of the passage to Pöschl who incidentally shows very well that its content confirms the impressions which other sections of the *De re publ.* give us of Cicero's relation to Plato's *Republic*.

[37] The case for the Ciceronian provenance of the second quotation (II 127, 16ff. Webb) seems to me no less strong. It begins with the words *eos* (scil. *poetas*) *tamen alibi commendat plurimum idem Cicero dicens.* One sentence is strikingly parallel to Horace's *aut prodesse volunt aut delectare poetae* (*Ars poet.* 333): *aut utilitatis causa grata sunt aut voluptatis* (the grammatical subject of the sentence is missing but should be a word like *carmina* or *poemata*; John's copy of Cicero may here have been defective, or he himself may have shortened his text). The larger part of this quotation presents a moral interpretation of the *Odyssey* with which we may compare Hor. *Epist.* I 2, 18ff. and 7, 63f. John's *alibi* need not indicate that he found this passage in another work of Cicero (also lost to us), but may refer to another part of the *De re publ.*, in which poetry and its good or bad effect appear to have been discussed at length; cf. Pöschl 139.

[38] I have added this word to indicate that in Cicero's text *singulis* was followed by a noun. John himself may have failed to copy it; yet if *tabulis* is the right noun, the homoeoteleuton would suggest that it was missing in the Ms. which he copied.

This fragment does give a satisfactory answer to the question with which we approached it. The comments on the Eunuchus show why St. Augustine could say that in Cicero's dialogue the gods were considered less suitable models for the education of the young (*egregios ... homines potius proponebant quam deos erudiendae indoli iuventutis*). In addition, the fragment makes clear why St. Augustine concludes this part of his argument with the words *ita clarissimorum virorum in re publica excellentium et de re publica disputantium auctoritate firmatur nequissimos homines fieri deorum imitatione peiores*. What the *auctoritas* of these men confirms is after all a point which St. Augustine himself, three sentences before this, has made about the *Terentianus adulescens;* the *adulescens* becomes *peior* by deciding to imitate Jupiter. We now see that St. Augustine in making this point was reproducing Cicero's. If this were not so he could hardly, in the sentence just quoted, appeal to the *auctoritas* of the characters in the De re publica. Thus the fragment in John helps us not a little in the interpretation of the Epistula, while the Epistula in turn furnishes an additional proof for the genuineness of the fragment preserved by John. In the De civitate Dei (II 7) St. Augustine speaks of the Eunuchus episode in a similar vein of strong moral disapproval. That passage, however, embodies no definite indication that he is following Cicero, and only if we compare it with the "parallel" argument in the Epistula does the indebtedness also of De civitate Dei II 7 to Cicero become evident—one more proof that St. Augustine in this work keeps close to the De re publica even in passages where he does not indicate it.

It may not be out of place to add a few comments on the fragment in John of Salisbury. As has been said, Pöschl has the great merit of having rescued it from oblivion; yet he doubts whether it reproduces Cicero's words faithfully. It is certainly well to be cautious, yet there are after all two obvious procedures for arriving at a somewhat better founded opinion. Seeing that much of John's large work has the character of a mosaic constructed from ancient authors, we can check any number of passages against the text of these authors to find out with what degree of fidelity he incorporates them. And as we have many hundreds of pages of John's literary output and many thousands of Cicero's, we surely know the style of both authors sufficiently well to decide whose wording we have before us in our passage.

Fortunately it is not necessary to discourse at length about the style of the two authors when one of them is so familiar to our readers that they will hardly hesitate to recognize his own authentic diction in our passage. Let us give all proper admiration to the elegance of the 12th century humanist; let us recognize his mastery in neatly constructed, carefully balanced sentence periods, his cultivated choice of words and phrases, his epigrammatic art and the light touch of his hand by which he turns a graceful or clever point; there is one quality which his sentences lack. They do not flow. I am anxious to be as fair as possible to his diction; let us sample it where we know a cultivated stylist to be at his best, in the Prolo-

gus. Listen to this: *nam et artes perierant, evanuerant iura, fidei et totius religionis officia quaeque corruerant, ipseque recti defecerat usus eloquii, nisi in remedium infirmitatis humanae litterarum usum mortalibus divina misericordia procurasset.* Or again: *et te quidem* (he is addressing Thomas Becket) *sentio in eadem condicione versari, nisi quia rectior et prudentior, si facis quod expedit, stas semper immotus in solidae virtutis fundamento, nec agitaris arundinea levitate, nec deliciarum sectaris mollia sed ipsi quae mundo imperat imperas vanitati. unde cum tibi diversae provinciae congestis meritarum laudum praeconiis quasi arcum erigant triumphalem, ego vir plebeius stridente fistula inculti eloquii librum hunc ad honorem tuum velut lapillum in acervo praeconiorum tuorum conieci*[39]. I am ready to grant that this very *cultum eloquium* has more Ciceronian features than a Cicero passage chosen at random, but it has none of the Ciceronian dynamic which we find in *at illi qui tantis laudibus efferuntur quantas obducunt tenebras, quos invehunt metus, quas inflammant cupiditates! hi stupra adulteriaque conciliant, varias doli reparant artes, furta rapinas incendia docent, quae sunt aut fuerunt, immo quae fingi possunt* (John's breath and courage would have failed him here) *malorum exempla proponunt oculis multitudinis imperitae.* Is it still necessary to ask whether the extravagant hyperbole of the next sentence can be paralleled anywhere in John[40]—if he had ever let himself go like that he would certainly have found it necessary to use the customary apologetic particles for this stylistic *audacia*—or to point to the effortless mastery with which Cicero gets every relevant piece of detail into his description of the Eunuchus episode[41]? Surely there is a world of difference between Cicero'sp ower and John's refinement.

The methods employed by John in reproducing his authorities might well be the topic of a larger study. We must discount some divergences from our texts as due to his use of different and not always good manuscripts[42]. Yet there is no doubt that he at times shortens and in such cases allows himself to make the minimum of changes in the text that are necessary to render the shortened text intelligible[43].

---

[39] 385a; 386b.

[40] A parallel in Cicero is noted by Pöschl, op. cit. 139; *cave putes aut mare ullum aut flammam esse tantam quam non facilius sit sedare quam effrenatam insolentia multitudinem* (*De re publ.* I 65).

[41] I am saying this deliberately, even though I realize that this impression must be balanced against other possibilities and considerations that will be presently expounded.

[42] Sometimes, to be sure, his Ms. had better readings than those on which our texts are based. A case in point is 715b (II 234, 29 Webb) = Cic. *De off.* II 56 (lavish displays and donations are condemned by Aristotle) *cum praesertim neque necessitati subveniatur neque dignitas augeatur ipsaque illa delectatio delenitae* (*delinitae* John, om. codd. Ciceronis) *multitudinis ad breve exiguumque tempus* (*sit* add. John) *eaque a levissimo quoque.* To say nothing of the homoeoarcton, which is the obvious reason for the omission of *delenitae* in our Mss., John's reading is here vindicated by the occurrence of *ad multitudinem deleniendam* seven lines earlier in a corresponding context. On the other hand, John's *sit* (his own venture?) is not the solution of the crux, i.e., the missing verb, for which other and perhaps better remedies have since been proposed.

[43] Availing myself of Webb's Index and notes, I have checked a large number of extracts from Cicero, Quintilian, Valerius Maximus, Gellius, Macrobius, St. Augustine and Justinus. The changes go relatively far in 679a ff. = Aug. *De civ. Dei* V 19, where John at the very beginning has replaced *enim* by *autem*. To *sunt multa in moribus bona de quibus multi bene*

Possibilities of this kind should indeed not be ruled out for our passage. For the rest, it makes a good deal of difference what expressions he uses in introducing a quotation—or, indeed, whether he at all intends, and indicates an intention, to quote. In this respect we are fortunate; for our passage is introduced with the words *unde Cicero ... ut diligentius audiatur exclamat.* And yet the first sentence has its serious problems. Pöschl does not mention what Webb had correctly observed[44], namely that the first sentences are close to a passage in St. Augustine's De civitate Dei which is commonly and with fundamental justification included in the fragments of De re publica: (The gods wish their own misdeeds to become known through the medium of the theatre and thus sanction men's passions by their *auctoritas*) *frustra hoc exclamante Cicerone qui cum de poetis ageret: "ad quos cum accessit, inquit, clamor et adprobatio populi quasi cuiusdam magni et sapientis magistri, quas illi obducunt tenebras, quos invehunt metus, quas inflammant cupiditates"*[45]. Webb's own comment is: "verba quae non refert Augustinus (i. e., the additional words in John) ex Ciceronis libro de re publica provenire nulla causa est cur dubitemus". Fundamentally this is correct; it would as far as I can see be unparalleled that John should have allowed himself to introduce so considerable alterations and expansions into a passage which he explicitely ascribes to Cicero. He has a much greater tendency to shorten his original than to expand it. St. Augustine on the other hand admits in a slightly earlier chapter of the De civitate Dei that he has reproduced the sentences of the De re publica *nonnullis propter faciliorem intellectum vel praetermissis vel paululum commutatis*[46]. In all probability he has here done the same. So far, then, every argument favors John. In fact I should not hesitate to regard John's first two sentences as faithfully copied, if it were not for the fatal word *autenticos* at the end of the former. It is true, as Webb points out, that Cicero uses the adverb *αὐθεντικῶς* more than once in his Letters[47]. Yet Professor M. L. W. Laistner, who has kindly discussed this paper with me, reminds me that such use of a Greek word would run counter to the stylistic principles which guide Cicero in his philosophical works. It certainly would be quite exceptional and we have no right to carry our confidence in John to such length.

iudicant quamvis ea multi non habeant he has the additional words *et quo rariora eo praeclariora sunt.* In the next sentence the Mss. have *per ea bona morum nituntur ad gloriam et imperium et dominationem de quibus ait Sallustius* while John offers *per ea ergo nituntur quidam ad gloriam, ad imperium, ad dominationem.* He has made stylistic changes and since he intends to omit the quotation from Sallust has also dropped the relative clause and put in the new subject *quidam.* In what follows he has again left out a few sentences and indeed this time even put in two of his own (II 330, 18–22), a fact which may deceive the unwary since it is hard to know whether the words *teste magno patre Augustino* which occur before the insertion refer to what goes before or to what follows.

[44] See Note 28.

[45] II 14 fin.

[46] II 9 (I 63, 24ff. Dombart-Kalb). In our passage (II 14 fin.) St. Augustine gains something for his argument by reducing the importance which Cicero's speaker gave to the judgment of the audience. For St. Augustine not the audience is responsible for the morally bad effect of stage plays but the pagan gods *sua facta ... populis innotescere cupientes* (70, 32 Dombart-Kalb).

[47] See *Ad Att.* IX 14, 2; X 9, 1 (Webb ad loc. Note 28).

Thus our examination of this passage—the first two sentences—remains unfortunately inconclusive, though my personal inclination would still be to regard as genuine everything except the last two—or possibly last four—words of the first sentence; for some reason, which we cannot guess, John has here seen fit to depart from his original[48].

Uncertainties remain also at the end of our fragment. I should not even regard it as completely impossible that John himself added the passage Eunuchus 57ff. (*here, quae ...*) and the comment which follows it. His own great admiration of the Eunuchus which he elsewhere records (in *Eunucho comicus fere omnium vitam expressit*[49]) may have led him to supplement Cicero's argument in such fashion. In the last sentence two linguistic features arouse suspicion: the gerund is used where Cicero (as again Laistner has pointed out to me) would have preferred a gerundive construction, and *evidens*—whatever we may make of it—can hardly have its Ciceronian meaning ("clearly visible", "manifest"). As for the two sentences which precede the Eunuchus passage, I should like to ask: Where did the *multitudo* in the middle of the 12th century see pictures embodying such mythological representations? Its chances for such enjoyments were certainly far from good. On the other hand, is it not obvious that the sentence *similes in singulis ...* illustrates the *mores recipientium consonare*, i.e., the thought which, with the help of St. Augustine's letter, we have just recovered for the De re publica?

Finally, in considering the sentence: *comicus qui prae ceteris placet ...*[50] it will be well to remember John's inclination to shorten and contract his originals[51].

[48] I think the two sentences in John are considerably better and more effective as well as somewhat clearer than the one sentence in St. Augustine. This does not exclude the possibility—or indeed probability—that *ad quos cum accessit* were a part of Cicero's text, even though there is no telling what *praetermittere* and *paululum commutare* St. Augustine may have allowed himself here (cf. Cic. *Tusc. Disp.* II 27 and esp. III 3; see Sabine and Smith, loc. cit.). As for the remarkable agreement in the words which introduce the quotation (both authors have *cum de poetis ageret* and forms of *exclamare*), it is best explained by assuming that John was aware of the passage in St. Augustine—an assumption which may be made without fear that it will lead to the extreme conclusions of Angelo Mai, who considered the entire passage in John as an expansion of what he found in St. Augustine.

[49] VIII 1, 711b (II 228, 7 Webb).

[50] As regards these words as such, it may be noted that the only other comedy which John knew was the *Querolus* which he regarded as Plautine (see Webb's Index s.v. Plautus). Terence he mentions or quotes frequently, sometimes referring to him as *comicus* (e.g. II 250, 13) or as *noster* (I 46, 13; on this indication of familiarity see H. Liebeschütz, *Mediaeval Humanism in ... John of Salisbury* [London 1950] 63); but it would be an odd coincidence if the only instance in which he resorted to the more elaborate characterization *comicus qui prae ceteris placet* would be this passage where the words are so extremely appropriate in the mouth of a member of the Scipionic circle. If Cicero deemed it necessary that a member of this circle should select an episode in Terence as target of his criticism it was almost necessary for him to put in a phrase which indicated that this criticism did not conflict with the well-known admiration of the circle for this poet (cf. *Ad Att.* VII 3, 10; *Lael.* 89).

[51] See e.g. the section introduced: *refert Trogus quod* (610b; II 39, 28 Webb) which is on the whole an accurate copy of Just. I 3, 1; yet when Justin says *fit igitur coniuratio; bellum infertur Sardanapallo quo ille audito* John has omitted *bellum infertur Sardanapallo* and changed *quo–audito* to *qua–audita*. In the sentence thus beginning he has allowed himself even longer omissions. This instance may be contrasted with the longish Varro passage which John 733a (II 266, 1ff. Webb) has copied from Macr. *Sat.* III 16, 12ff. and in which only a few words are left out. A study of a larger number of quotations in John leads to the

The words *quo pacto deus, qui celi templa sonitu concutit* are a direct quotation of Terence (Eun. 584). Did Cicero content himself with this, and did he not go on to quote at least the following line in which the *adolescens* draws a lesson from Jupiter's conduct for his own (*ego homuncio id non facerem...*)? This line is twice quoted by St. Augustine in his discussion of the Eunuchus episode; and when we presently come to assessing St. Augustine's debt to Cicero's criticism of this episode, it will be better not to proceed on the assumption that St. Augustine found in his Cicero text precisely what we read in John and nothing more[52].

In the meantime it is well to sum up our lengthy discussion of the passage in John. John must indeed have had access to a manuscript of the De re publica[53]. Pöschl is right in speaking of a "free" quotation—provided we circumscribe the "freedom" closely enough. I should rather say first that the passage is taken from Cicero's work and then (as it has here been attempted) indicate the extent and limits of the liberty that John has allowed himself to take with Cicero's words. In the second, third, fourth and sixth sentences the accuracy of his copying is hardly open to doubt. John's quotation and St. Augustine's Epistula 91 supplement one another in throwing light on the discussion of poetry in Cicero's De re publica. Using the—presumably Hellenistic—definition of comedy as *speculum consuetudinis*, Cicero repudiates comedy because it "mirrors" the bad habits of life; further grounds for condemnation are that it stirs the emotions and that it gives undignified accounts of the gods. These are Platonic arguments; Cicero has transferred and adapted to comedy what in Plato had been a criticism of tragedy[54]. (stepping outside the Platonic tradition, Cicero added the indictment against Greek comedy that it directs vicious attacks at leading statesmen). Yet in all probability Cicero balanced this condemnation of some forms of poetry by a vindication of another: the Odyssey, which in an early stage of Greek literary criticism had been described as a "mirror of life"[55], is now considered as a semi-philosophical tale full of moral meaning and moral lessons[56]. Here, we are again on Hellen-

conclusion that he often shortens and in such cases makes the changes necessary to establish continuity and smooth connection between the sentences he retains.

[52] One would like to see the passage which Cicero quoted as illustration of poetry's potentially good influence balanced by the actual quotation of that selected as specimen of the opposite effect. Also Cicero may well have discussed the strong and therefore particularly bad influence which the representation of divine immorality in poetry was bound to have, since for this topic he had a Platonic precedent (*Rep.* II 377e ff.; esp. 378b; cf. Pöschl).

[53] There is reason for thinking that at 508b (I 225 Webb) John likewise went from the *De civ. Dei* (IV 4) to the *De re publ.* to get a fuller version of the story. See Webb ad loc. See further Webb to 500a (I 210, 4) for the valuable observation that John may have found the words *optimum vectigal parsimonia* in Cicero's own work (IV 7) rather than in Nonius; this has the more force since this would otherwise be the only passage where John is indebted to Nonius. On 619c (II 52, 39) I prefer to suspend judgment; here too it is noteworthy that John knows more about the *De re publ.* than his immediate source (Macrob. *In Somn. Scip.* I 1) told him.

[54] Plato *Rep.* II 377e ff.; III 386a ff.; X 569d ff. 603c ff.

[55] See Alcidamas in Arist. *Rhet.* III 3, 1406b 12.

[56] *(poetae) philosophandi materiam praebent; notant enim, non docent vitia ... sic per morum discrimina transeunt ut virtuti faciant locum* (656c = II 127, 20 Webb).

istic ground and the juxtaposition and occasional blending of Platonic and Hellenistic motifs is perhaps the most remarkable feature in Cicero's critical approach to literature.

St. Augustine refers to this passage of the Eunuchus and comments on its pernicious influence three times: in the First Book of the Confessions, in our letter to Nectarius, and finally in the Second Book of the De civitate Dei[57], which includes his most vehement castigation of the immorality inherent in pagan religion. This in itself shows the important place which this passage had acquired in his mind; it clearly was for him a particularly significant illustration of the immoral quality which he associated with pagan literature. We have already seen that in two of the three instances Cicero's De re publica is in his thoughts: in the earlier of the two he has just referred to the work and will do so again in a moment[58]; in the later —later by only a few years—he is on the point of making contact with and quoting from it. Yet if, as it now appears, the *Terentianus adulescens* and his admiration for the picture representing Jupiter's adultery were mentioned and criticized in Cicero's dialogue, we must conclude that even St. Augustine's first reference to this episode, in the Confessions, is not independent of Cicero. Though speaking out of the fullness of his heart, he selects for his criticism a passage which a great pagan authority has selected before him. His indignation is less spontaneous than it might seem; it is not a primary experience but has characteristics of a "Bildungserlebnis"[59]. Even in this section which is devoted to the exposure of pagan education St. Augustine is not as free from its influence as he would like to be.

To state this is not the same as to question or minimize the originality of St. Augustine's thoughts and comments. In fact, it is likely that the comments in the Confessions, while in the last analysis prompted by Cicero's strictures of the same episode, are more original in content than either of the two others. It was probably something new to turn the criticism not only against poetic passages of this kind but at the same time against the doctrine that the study of the poetic classics was necessary in order to acquire a good vocabulary and the desirable eloquence. St. Augustine's opposition to this view culminates in the sentence: *non omnino, non omnino per hanc turpitudinem verba ista commodius discuntur, sed per haec verba turpitudo ista confidentius perpetratur*[60]. In the letter to Nectarius the Ciceronian motif of the *libido inflammata* (*se concitat ad libidinem:* Confess.; *libidinem accendit:* Epist.) recurs and in the De civitate Dei we also read *mox ut eos libido perpulerit ferventi ut ait Persius tincta veneno, magis intuentur quid Jupiter fecerit quam quid docuerit Plato vel censuerit Cato*[61]. However, the two later

[57] *Confess.* I 16; *Epist.* 91, 4; *De civ. Dei* II 7 fin.
[58] *Epist.* 91, 4. See above pages 41ff.
[59] Cf. Friedrich Gundolf, *Goethe* (Berlin 1920) 27. Ilse Freyer's book *Erlebte und systematische Gestaltung in Augustins Konfessionen* (Berlin 1937) does not include an analysis of this section.
[60] Loc. cit. (Note 57) where these words follow immediately upon the quotation of Ter. *Eun.* 585. 589.
[61] II 7; I 61 Dombart-Kalb.

works make the additional point that the gods on account of their *auctoritas* offer themselves as an obvious and in this case also attractive example for an *imitari* on the part of the believers[62]. Cicero too alludes to this motif; though, if John has given us the full text of the relevant section, Cicero makes of it hardly more, and perhaps even less than Terence, and only St. Augustine restores this Platonic conception[63] to its full significance. After what has been said before, the possibility that John here shortened remains open.

We return once more to St. Augustine's correspondence with Nectarius. In his second letter St. Augustine, while remaining firm on the point that the inhabitants of Calama must be punished, protests that it is not his intention *eos ad aratrum Quintii et ad Fabricii focum ... perduci, qua paupertate illi Romanae rei publicae principes non solum non viluerunt civibus suis, sed ob eam fuerunt praecipue cariores et patriae gubernandae aptiores.* He continues: *ne illud quidem optamus aut agimus ut patriae tuae divitibus illius Rufini bis consulis argenti solum decem pondo remaneant, quod tunc laudabiliter severa censura adhuc resecandum tamquam vitium iudicavit*[64]. Has St. Augustine here again played off against his pagan correspondent matters that were recorded in the treatise to whose authority Nectarius himself had appealed? One may favor this idea because in this second exchange of letters Cicero quite obviously plays a role similar to that in the first. Nectarius parades his knowledge of him (and exposes his ignorance of Greek philosophers) in turgid phrases which, if they mean anything at all, set him up as a model of human wisdom, and St. Augustine repeatedly mentions his opinions and dicta with a view to bringing his correspondent to reason[65]. One of these references may well be to the De re publica and is in fact commonly included among the fragments of this work[66]. As regards the sentences quoted it is noteworthy that Cincinnatus and Fabricius are described as *rei publicae principes*. The *focus Fabricii* is independently attested for Cicero's work[67], and of the two other *exempla* Cincinnatus would certainly be *imitandus iuventuti* while the punishment of Rufinus would

---

[62] *atque ab hac tanta auctoritate adhibet patrocinium turpitudini suae cum in ea se iactat imitari deum.* Cf. *stimulis tantae auctoritatis* and *si Catonem maluisset imitari quam Iovem* in the passage of the *Epistle* written out above, page 41.

[63] *Rep.* II 378b and passim; cf. St. Aug. *De civ. Dei* II 14, esp. 70, 14ff. Dombart-Kalb.

[64] *Epist.* 104, 6.

[65] 103, 1; 104, 3. 7. 16. The *paradoxa Stoicorum* are discussed (103, 3; 104, 13ff.), yet without any definite echo of Cicero's treatise.

[66] 104, 7 fin.: *ubi est quod et vestrae litterae illum laudant patriae rectorem qui populi utilitati magis consulat quam voluntati* (*De re publ.* V 8). Goldbacher ad loc. (CSEL 34, 2, 587) refers to *Pro Sulla* 25, where the words of the *qui* clause are found in a discussion of the duties and attitudes of a true *rex*. This makes the attribution to the *De re publica* less than certain and it would indeed be well if the editors of this work had a reference to the passage in *Pro Sulla* in their apparatus.—Nectarius has the *Somnium Scipionis* in mind when he says (103, 2) *post obitum corporis in caelo domicilium praeparari, ut ... hi magis cum deo habitent qui salutem dedisse aut consiliis aut operibus patriae doceantur* (*De re publ.* VI 13. 16; Nectarius admits that he owes this belief to *doctissimi homines*).

[67] *De re publ.* III 40 (Non. p. 522, 26 and perhaps also 68, 13). Cincinnatus is mentioned in a fragment commonly assigned to Book II (63); yet this can hardly be the passage which St. Augustine has in mind.

illustrate the *severitas* of the *mores antiqui*. What keeps me from regarding the attribution as certain is that we know—or if we did not know have learnt from H. J. Marrou's fundamental work[68]—how large a place such historical *exempla* held in the education of St. Augustine's contemporaries. We have seen that in cultivating the use of such *exempla* they remained faithful to the letter of Cicero's De re publica. By bringing in *exempla* which every educated person knew[69] St. Augustine is complying with this fashion; still in view of Nectarius' almost ecstatic admiration for Cicero it seems reasonable to suppose that in choosing his *exempla* he was mindful of the De re publica.

In conclusion, we may with greater confidence repeat our suggestion that the De re publica was among the "classical" works to which the followers of Symmachus and Nicomachus looked for inspiration. If it were otherwise, how could a man like Nectarius—hardly one of the "leading lights"—quote from it and expect the quotation to be recognized, even though he does not mention the work by title? In the De civitate Dei Cicero's treatise is again and again the immediate target for St. Augustine's merciless attacks. One reason—and perhaps the most obvious—for this is that the work was the classical formulation of the values and aspirations realized by the Roman state[70]. Theoretically this might suffice. Still it will help our understanding if we bear in mind that the De re publica actually enjoyed an authoritative position in the circles whose outlook St. Augustine is anxious to discredit[71].

This paper owes much to the helpful advice and criticism of friends. My debt to suggestions made by Harald Fuchs, M. L. W. Laistner, and Theodor E. Mommsen is not confined to the points in connection with which their names have been mentioned. I also wish to thank Harry Caplan, Günther Jachmann, and Luitpold Wallach.

---

[68] *St. Augustin et la fin de la culture antique* (2nd ed., Paris 1949) 133ff.); see also M. L. Carlson, Cl. Phil. 43 (1948) 93ff.

[69] For the Rufinus *exemplum* Goldbacher (CSEL ad loc.) refers to Val. Max. II 9, 4; Gell. IV 8, 7.

[70] For the history of the pagan ideology of *Roma aeterna* see Fritz Klingner, *Rom als Idee* in Die Antike 3 (1927) 17ff. (reprinted in the first edition of his *Römische Geisteswelt*).

[71] Palæographers now incline to assign the Vatican Ms. to the fourth or early fifth century. See e.g. A. E. Loewe, *Codices Lat. Antiq.* I (Oxford 1933) 12 and Giov. Mercati in the Prolegomena to the Vatican publication of the palimpsest (*M. Tulli Ciceronis De re publ. libri e codice rescripto Vat. Lat. 5757 phototypice expressi* (Rome 1934, 204ff.) where the codex is described as "esemplare di lusso commesso da qualche ricco bibliofilo ammiratore di Cicerone litterato e politico".

Virgile et les augures

A propos d'Enéide IX 324–328*

Par Esther Bréguet, Genève

On parle beaucoup de la religion de Virgile. A juste titre: Virgile eut, sans aucun doute, l'esprit religieux, au sens moderne de l'expression. On se plaît à relever aussi, dans les œuvres du poète, son respect pour la religion, les traditions nationales; son admiration, son culte même pour Auguste, et son «engagement» à l'égard de l'œuvre de restauration religieuse et morale du *princeps:* constatations qui se fondent sur de multiples passages[1].

Pourtant, à relire, après tant de lectures, ses vers, ceux de l'Enéide particulièrement, il arrive qu'un Virgile moins officiel montre, pour ainsi dire, le bout de l'oreille; un Virgile qui partage les sentiments populaires de son temps, se laisse approcher par nous comme *unus inter omnes*. C'est le Virgile de tous les jours, sans souci de «présentation» ou de «représentation», tel qu'il devait être avec ses voisins, avec ses intimes; Virgile, que nous connaissons si peu, tel que nous l'imaginons dans la simplicité familière d'un entretien avec Horace, que nous connaissons si bien.

Les vers 324sqq. de l'Enéide IX me paraissent révéler cet aspect de Virgile.

> (*Nisus*) ... *simul ense superbum*
> *Ramnetem aggreditur qui forte tapetibus altis*
> *exstructus toto proflabat pectore somnum,*
> *rex idem et regi Turno gratissimus augur;*
> *sed non augurio potuit depellere pestem.*

«... En même temps, de l'épée, (Nisus) attaque Ramnès le superbe qui, haut sur des tapis empilés, ronflait, dans son somme, à pléine poitrine; roi lui aussi, et du roi Turnus l'augure favori; mais point ne lui servit la science augurale pour détourner de lui la male mort.»

Je partirai du dernier vers (v. 328) de ce passage: *sed non augurio potuit depellere pestem.*

Il témoigne d'un scepticisme ironique à l'égard de la science augurale et, de

---

* Texte remanié d'une communication présentée au Groupe romand de la Société des Etudes latines, le 8 novembre 1953, à Neuchâtel.

[1] Cf. les ouvrages récents de A.-M. Guillemin: *Virgile, poète, artiste, penseur* (Albin Michel, Paris 1951); J. Perret: *Virgile, l'homme et l'œuvre* (Boivin, Paris 1952) et l'étude de M. P. Boyancé: *Le sens cosmique de Virgile* (Rev. Et. Lat. 1955, 220 sqq.), où sont distingués si justement l'attachement de Virgile aux traditions et le sentiment profond qu'il a des liens qui unissent l'humain et le divin.

plus, raille un augure. En effet, ce dernier, un grand personnage: *rex ... et augur* (v. 327), *superbum* (v. 324), nous est présenté avec un réalisme humoristique, grotesque: *qui forte tapetibus altis exstructus, toto proflabat pectore somnum.*

L'effet est souligné par la place des termes: en fin de vers: *superbum; tapetibus altis.* A ce propos, Servius dit, dans son commentaire: *Cur superbum dixerit enarrat: qui forte tapetibus altis exstructus – superbum enim et nobilem.* Le terme *superbum* a donc une double valeur: locale et éthique, valeur étymologique[2], sur laquelle joue également Plaute, par exemple, dans Amphitryon, v. 357 sq.

Mercure: *Faciam ego hodie te superbum, nisi hinc abis.* – Sosie: *Quonam modo?*
Mercure: *Auferere, non abibis, si ego fustem sumpsero.*

«Mercure: Je vais faire de toi un haut personnage, si tu ne quittes pas la place. – Sosie: Comment cela ? – Mercure: Tu partiras sur une civière, et non à pied, si je prends un bâton[3].»

Au début du vers, par contre, nous avons: *exstructus.* Servius: *exstructus autem pro exstructis tapetibus altis – veteres mensarum et tori struices appellabant.* L'accord d'*exstructus* avec *Ramnes* est d'autant plus significatif: Ramnès fait partie de la pile, de l'amoncellement des tapis; il l'achève: cela caractérise son insolence et le situe, comme *superbum.*

De plus, c'est dans deux vers successifs que Virgile souligne: ce qui est le plus grotesque,

exstructus, toto proflabat pectore somnum

et ce qui est le plus noble:

rex idem et regi Turno gratissimus augur.

pour finir par une remarque qui est d'autant plus ironique, s'adressant à un personnage dont l'importance vient d'être signalée:

sed non augurio potuit depellere pestem.

L'ignorante impuissance d'un puissant insolent.

C'est d'ailleurs le même ton, un peu plus loin, à propos d'autres compagnons de Turnus massacrés par Nisus (v. 335):

... illa qui (Serranus) plurima nocte
luserat ...
... felix si protinus illum
aequasset nocti ludum in lucemque tulisset

et, remarque amusante, bien que Nisus ait tué Ramnès et les personnages importants, tandis qu'Euryale tue la piétaille, c'est Euryale qui fait butin de ce qui appartient à Ramnès (v. 359 sqq.):

---

[2] Cf. Ernout et Meillet, *Dict. étym.*, art. *super.*
[3] Trad. Ernout, éd. «Les Belles Lettres».

Euryalus phaleras Ramnetis et aurea bullis
cingula ...

butin qui a une noble histoire:

... Tiburti Remulo ditissimus olim
quae mittit dona hospitio, cum iungeret absens
Caedicus; ille suo moriens dat habere nepoti;
post mortem, bello Rutuli praedaque potiti;
haec rapit ...

Notons encore que: *toto proflabat pectore somnum* (v. 326) vient de Théocrite, Id. 24, 47: *ὕπνον βαρὺν ἐκφυσῶντας*, dans un récit parodique, humoristique de l'enfance d'Héraclès; cependant la remarque, moins appuyée et concernant des serviteurs, est moins grotesque.

Du v. 328, Servius dit: *est autem Homericus versus.* Dans l'Iliade II 858sq., nous lisons en effet:

Μυσῶν δὲ Χρόμις ἦρχε καὶ Ἔννομος οἰωνιστής·
ἀλλ' οὐκ οἰωνοῖσιν ἐρύσσατο κῆρα μέλαιναν.

«Chromis et le devin Ennomos commandaient les Mysiens; mais Ennomos ne se protégea pas, par ses présages, de la sombre mort.»

La situation est toute différente: dans l'énumération des chefs troyens et de leurs alliés, la remarque est triste, désabusée, mais sans ironie.

Après ce bref commentaire, voyons d'autres passages de ses œuvres où Virgile parle d'augures ou de science augurale.

Remarquons d'abord que Virgile ne donne que trois fois au terme *augurium* le sens de «science augurale»: outre le vers IX 328, point de départ de notre recherche, nous le trouvons dans Aen. XII 394: il s'agit du don qu'Apollon fait à Iapyx de cette science; et dans Aen. I 392: Vénus a pris l'apparence d'une jeune chasseresse pour rencontrer Enée en Libye et lui conseiller de se rendre auprès de Didon, où il retrouvera les compagnons qu'il croit perdus: *Ni frustra augurium vani docuere parentes*, dit-elle: «Si mes parents, abusés par une *science vaine*, ne m'ont pas *inutilement* enseigné l'art augural.» Quel scepticisme exprime cette jeune fille à l'égard d'une science divine, d'un enseignement transmis par ses parents! Et que dire, lorsqu'on s'avise qu'en réalité c'est une déesse qui les prononce?

Certains faits rapportés dans l'Enéide expliquent ce ton désabusé: Virgile emploie plus volontiers le mot *augurium* dans le sens de «présage, signe des dieux»; il l'emploie une fois, dans celui de «pressentiment»; or, trois fois sur cinq, le présage, dont nous connaissons l'interprétation et l'événement qui l'a suivi, s'est révélé trompeur ou bien a donné lieu à une fausse interprétation.

Ainsi, au chant III, v. 89, Enée demande à Apollon un augure: *da, pater, augurium*, qui lui indique en quel lieu il doit s'établir. Celui-ci répond:

... quae vos a stirpe parentum
prima tulit tellus, eadem vos ubere laeto
accipiet reduces ...

Mais, tandis que l'oracle fait allusion à Dardanus, Anchise pense à Teucer et dirige les Troyens vers la Crète. Aussi Enée peut-il dire, dans le même chant (v. 4 sq.):

diversa exsilia et desertas quaerere terras
auguriis agimur divum ...

ce que M. Bellessort traduit si bien: «Les signes que nous donnèrent les dieux nous poussèrent à chercher de lointains exils dans un monde désert.»[4]

Dans le chant V 523, lors des jeux funèbres en l'honneur d'Anchise, Aceste, que le sort à placé au dernier rang pour le tir à l'arc, s'est vu enlever la victoire par le concurrent précédent. Il lance cependant sa flèche; un prodige a lieu: la flèche trace dans l'air une voie de feu, semblable à une étoile filante.

Hic oculis subitum obicitur magnoque futurum
augurio monstrum.

«un prodige qui devait être d'un important augure». Enée, comme tous les Troyens, l'interprète favorablement pour Aceste (v. 530 sqq.):

... nec maximus omen
abnuit Aeneas; sed laetum amplexus Acesten
muneribus cumulat magnis, ac talia fatur:
Sume, pater; nam te voluit rex magnus Olympi
talibus auspiciis exsortem ducere honores.

Or, dit Virgile, v. 523 sq.: *docuit post exitus ingens / seraque terrifici cecinerunt omina vates.* «Un événement considérable en donna le sens ensuite et *la voix terrifiante des devins ne l'interpréta qu'après coup.*» Cet événement fut sans doute l'incendie des vaisseaux. M. Bellessort remarque à propos de ce passage: «Ce n'est pas la seule fois que Virgile laisse percer son scepticisme ironique à l'égard des devins ou des haruspices.»[5] Ce vers contient, en effet, la même ironie que nous relevions à propos de la science augurale de Ramnès.

Enfin, au chant XII v. 244 sqq., Juturne, nymphe que Virgile donne comme sœur à Turnus, a enflammé au combat les Rutules; elle veut les pousser à la révolte ainsi que les Laurentes et les Latins eux-mêmes, à l'encontre de la convention que Latinus vient de faire avec Enée pour qu'il y ait combat singulier entre Enée et Turnus; dans cette intention elle envoie un prodige:

... alto
dat signum caelo quo non praesentius ullum
turbavit mentes Italas monstroque fefellit.

---

[4] Ed. «Les Belles Lettres» (Paris 1937).
[5] Ed. cit. p. 147, note 2.

«le plus propre qui fût jamais à *troubler l'esprit* des Italiotes et à les *tromper*». N'y a-t-il pas là encore un témoignage de scepticisme de la part de Virgile ? et non plus de l'ironie, de l'humour, mais une sorte de blâme à l'égard de la croyance aux présages ?

Tum vero augurium Rutuli clamore salutant
... primusque Tolumnius augur:
Hoc erat, hoc votis, inquit, quod saepe petivi:
accipio, agnoscoque deos.

L'augure lui-même interprète le présage favorablement; car il a demandé un *augurium*, selon la règle; c'est un *augurium impetratum*. Or, comme le note M. Bellessort, «un présage n'a de conséquences que s'il est expliqué et accepté»[6]. C'est ce qui est fait par l'augure Tolumnius; c'est également ce qui est fait par Anchise, au chant III 103 sqq.: il explique et accepte l'oracle. De même Enée, au chant V 530: *nec ... omen abnuit Aeneas*.

Même quand le présage s'accomplit, est vérifié, comme au chant VII 259 sq., il y a une réserve. Latinus apprenant le rôle que jouera Enée et sollicité de lui donner sa fille en mariage, reconnaît un oracle antérieur de Faunus: *di nostra incepta secundent / auguriumque suum* ... et, un peu plus loin, v. 272 sq.: *hunc illum poscere fata / et reor et, si quid veri mens augurat, opto*. «Le voilà cet homme prédestiné, je le crois et, *si mes pressentiments ne me trompent pas*, cela répond à mes vœux.» Il faut remarquer la restriction car, si Latinus emploie le verbe *augurare*, c'est que ses pressentiments reposent sur l'oracle de Faunus et la vérification qu'en donnent les événements actuels; mais ils sont l'interprétation de cet *augurium* et c'est de quoi il se méfie.

De ces remarques il ressort que Virgile est sceptique à l'égard de la science augurale, de la signification des prodiges, de l'interprétation qu'en donnent les augures. Il semble condamner la croyance aux présages. Il mêle même à ce scepticisme de l'ironie, à propos de l'art augural et d'un augure, Ramnès.

Revenons maintenant à cet augure, à ce Ramnès: Virgile lui donne le nom d'une des trois tribus primitives de Rome (les *Ramnes*, les *Luceres*, les *Tities* ou *Tatienses*). Ces noms, Varron les rattachait à l'étrusque (L. L. V 55). Selon M. Dumézil[7], ils ne remonteraient pas au-delà des Tarquins. Ce sont eux qui ont imposé aux trois tribus des noms étrusques. D'après la légende (dont Cicéron, Rép. II 8, donne la forme la plus pure), c'est Romulus qui divisa sa société en trois tribus, après la fusion avec les Sabins, et il appela l'une de son nom: *Ramnes*. Tous les auteurs anciens confirment Cicéron[8].

Or, Ramnès, Virgile le qualifie de *superbus*. Sans doute parce que, comme le dit M. Dumézil, il est un «personnage éminent de la suite de Turnus». Mais cette épi-

[6] Ed. cit. p. 204, note 1.
[7] *Jupiter, Mars, Quirinus* (Gallimard, Paris 1941) 141.
[8] Noter cependant que Cicéron ne donne pas le nom.

thète est liée aussi, pour les Romains, au nom d'un roi étrusque, Tarquin. A propos des vers 817 sq. de l'Enéide VI:

vis et Tarquinios reges, animamque superbam
ultoris Bruti fascesque videre receptos?

M. Dumézil signale que le rapprochement de l'épithète *superbam* avec *Tarquinios reges* a fait corriger le texte, par certains, en *animasque superbas*, à cause de cette association d'idées; mais il explique ingénieusement comment cet adjectif se rapporte justement au vengeur qui reconquiert sur les Tarquins cette épithète, comme il reconquiert les *fasces*[9].

De plus, cette richesse insolente, ces amas de tapis, de coussins, dans un camp où nous voyons les hommes plongés dans le sommeil de l'ivresse, ne rappellent-ils pas certaines scènes de banquets de la peinture étrusque où les convives sont élevés sur des lits rembourrés de nombreux coussins ? MM. Gagé et Bellessort[10] signalent qu'au chant XI 732–740, dans les reproches que Tarchon, leur chef, adresse aux Etrusques, Virgile peint les Etrusques dissolus, énervés de volupté, Etrusques des derniers siècles. Bien qu'il s'agisse du camp des Rutules, le tableau du camp de Turnus n'est pas différent. Qu'est-ce à dire ? M. Philipp[11] nous apprend que le nom de ce peuple est étrusque, ou ligure, ce qui est moins probable. Appien donne l'expression: *ὑπὸ Ῥουτούλων τῶν Τυρρηνῶν* et Denys d'Halicarnasse appelle Turnus: *Τυρρηνός*. Turnus, d'ailleurs, a pour allié le roi étrusque de la ville de *Caere*, chassé par ses sujets, à cause de ses excès, de sa cruauté.

Ramnès, qui porte donc, dans le camp d'un peuple d'origine étrusque, le nom étrusque de la tribu de Romulus, est encore, dit Virgile, *rex et augur:* «définition traditionnelle de Romulus»[12], remarque M. Dumézil. Cela ressort de Plutarque, Rom. 22, et de l'Enéide VI 781, où Virgile signale les *auspicia* pour Romulus: «il décrit ainsi sa fonction» dit M. Dumézil[13]: Romulus est le fondateur de la science des augures. Cette définition est aussi celle des *Ramnes*, comme nous le voyons dans Properce IV 1, où chacun des trois éponymes des tribus primitives représente une fonction sociale indo-européenne. Properce accorde aux *Ramnes* les délibérations du sénat, les fêtes et solennités religieuses, soit la primauté politique avec activité religieuse .Virgile et Properce se confirment l'un l'autre. M. Dumézil remarque encore que le principal compagnon de Ramnès, dans les vers qui nous occupent, tué juste avant lui, s'appelle Rémus. «Le lecteur latin, dit-il, ne pouvait pas ne pas penser au couple *Romulus-Remus*. Le poète accentue le caractère italiote de l'armée que les Troyens avaient devant eux par des noms de la fable romaine»[14]. Cette remarque me paraît rejoindre celle de M. Gagé: «Les peuples in-

[9] *Tarpeia* (Gallimard, Paris 1947) 168.
[10] Gagé, *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (1929) 134 et note renvoyant à Bellessort, *Virgile, son œuvre et son temps.*
[11] Pauly-Wissowa, RE s. v. *Rutuli.*
[12] *Jupiter, Mars, Quirinus* 142.
[13] *Tarpeia* 163.
[14] *Horace et les Curiaces* (Gallimard, Paris 1942) 69.

téressés à la fondation de Rome (Turnus et ses alliés, auxquels Virgile montre de la sympathie) doivent avoir, à défaut des Troyens, des racines dans le sol».[15]

Il y a certainement là un dessein de Virgile, car, dit M. Dumézil: «L'histoire de la Rome primitive telle qu'elle se racontait au temps de César et d'Auguste porte les traces certaines de la tripartition à base fonctionnelle. On savait que Romulus avait présidé une société divisée en trois tribus dont les *Ramnes* étaient voués aux cultes et aux gouvernements, les *Luceres* à la guerre, les *Tities* à l'élevage.»

S'il en est ainsi, Ramnès a les mêmes fonctions qu'Enée, fondateur de ville et chef religieux (XII 189sqq.); que Romulus et Auguste, à qui il est impossible que Virgile ne pense pas. Auguste – M. Gagé l'a montré dans «Les sacerdoces d'Auguste et ses réformes religieuses»[16] – attacha une importance considérable à l'augurat, l'estima par-dessus tout. Il entre dans le collège des augures entre 42 et 40; il donne l'augurat comme récompense (à Valerius Messalla, par exemple). Sur les monnaies d'Octave, le *lituus* figure avec insistance. En 27, l'*augur* devient l'*augustus:* en effet, «la notion d'Octave-Auguste, dit M. Gagé, a mûri à travers celle d'Octave augure»[17]. De plus, Octave reprend l'assimilation avec Romulus dont on trouve déjà des traces chez César. Dans l'art, la figure de Romulus-Augustus fait pendant à celle d'Enée. Octave n'a pas à craindre le grand pontificat de Lépide: Romulus augure est avant Numa pontife; et M. Dumézil montre que l'œuvre de Romulus durera autant que Rome par l'effet des *auspicia* qu'il a reçus, acceptés, transmis, et de sa présence divine. L'œuvre de Numa est datée «au début de l'histoire romaine». Comme Romulus, Auguste a le pouvoir de conférer les sacerdoces. En fait, il est au-dessus de tous les collèges. Le titre d'augure est alors, religieusement, le plus riche.

Cette importance accordée à l'augurat, cette revalorisation religieuse surtout, dépendent avant tout de la personne d'Auguste. Sous la république, la fonction des augures était bien plus politique que religieuse et «l'auspication, à l'époque de Cicéron, n'était prise au sérieux par personne»[18]. C'était une pure formalité, avec laquelle on trichait au besoin. Qu'on évoque l'histoire de P. Claudius Pulcher et des poulets sacrés, avant la bataille de Drépane, en 249 av. J.-C. pourtant. Qu'on rappelle les jugements sévères d'Ennius et d'Accius sur les devins et les augures[19]. M. F. Altheim souligne que le renouveau religieux, à l'époque d'Auguste, vient d'Auguste lui-même et non d'une attitude ou d'un sentiment religieux des Romains[20]. C'est Auguste qui s'inquiète des signes du ciel, des présages, des rêves, c'est-à-dire de tout ce qui constitue, pour les Romains, la *religio*. Or, c'est l'augurat tel qu'il a été recréé par Auguste, celui des temps légendaires, des siècles de foi,

[15] *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (1929) 122.
[16] *Mélanges d'archéologie et d'histoire* (1931) passim et partic. 103. 108.
[17] Cf. Ennius, *Ann.* 502: *augustum augurium.*
[18] Bouché-Leclerq: *Dict. des Ant.* Daremberg-Saglio s. v. *auspicia* 582, col. 2.
[19] Ernout et Meillet: *Textes arch.* 190 (*Telamo*), v. 167sqq. et n. 4.
[20] F. Altheim, *Römische Religionsgeschichte* 67 sqq.

que Virgile évoque dans l'Enéide; mais l'opinion qu'il en a reste celle d'un Romain de la République.

Comment expliquer que Virgile, qui soutient avec tant d'enthousiasme le caractère sacré du pouvoir d'Auguste, ses réformes religieuses, qui est lui-même religieux, fidèle aux dieux, place parmi les ennemis d'Enée cette figure de Ramnès, dans laquelle les lecteurs cultivés latins (dont Auguste) peuvent reconnaître une réplique de Romulus *rex et augur*? qu'il la rende, de plus, grotesque et la dote de l'insolence odieuse des rois étrusques? Pourquoi ces ennemis d'Enée ne sont-ils pas, selon la tradition courante, les Etrusques, reconnus comme tels, mais des populations italiotes, dont le poète tait, camoufle l'origine étrusque? Et pourquoi fait-il, par contre, des Etrusques, qu'il dénombre, les alliés d'Enée?

La description de Ramnès ronflant, gorgé de vin et d'insolence, sur la pile de ses tapis, introduit dans le texte «la légère part de grotesque qui s'attache aux grandes œuvres»[21]. N'est-elle pas aussi, par ce grotesque même, d'une veine populaire et, parce que satirique, bien romaine? La remarque ironique de Virgile: *sed non augurio potuit depellere pestem*, ne s'applique-t-elle pas au devin, à la tireuse de cartes qui font profession d'interpréter les signes pour les autres et qui ne prévoient pas ce qui leur arrivera à eux-mêmes, partout, en tout temps, comme une réaction du bon sens populaire?[22] De plus, dans cette population de Rome, le souvenir traditionnel de Tarquin le Superbe, d'Etrusques insolents devait faire admettre avec plaisir cette moquerie à l'égard d'un personnage qui leur ressemblait, *superbus*, comme eux, ennemi comme eux.

D'autre part, Virgile a une science profonde de l'histoire de Rome, de la formation de son peuple: il y fait allusion en nommant ainsi Ramnès, en le faisant *rex et augur*, symbole de fonctions civilisatrices, en l'associant à des populations enracinées dans le sol de l'Italie, quand Enée venait seulement d'y aborder. A la tradition courante, qui dresse les Etrusques contre les Troyens, il accorde que Mézence, représentant de leurs vices, de leur hostilité, s'unisse aux Rutules. En alliant les Etrusques à Enée, quoiqu'il les lui subordonne, ne veut-il pas montrer des égards pour Mécène? M. Gagé soulève la question. Mécène se vantait de son origine étrusque, de ses ancêtres royaux[23]. Il est le bras droit, l'ami d'Auguste. Convenait-il de faire de ses ancêtres les ennemis d'Enée, père de la race des Iulii? Que Mécène ait demandé lui-même à Virgile, comme le suggère M. Gagé, ce renversement de la tradition, je ne le pense pas. Nous pouvons voir ici un témoignage du tact de Virgile. Cela me paraît cependant bien mince pour justifier le poète de s'écarter ainsi de la tradition. Dans une épopée à la gloire de Rome, où Virgile

[21] M. Proust, *Lettre à M. R. Billy*, citée par E. Jaloux: *Avec Marcel Proust* 40, note.

[22] Ennius, loc. cit., et journal «La Suisse», du 26 avril 1953, *Billet du Passant*: «S'il est un trait de la nature humaine qui subsiste à travers toutes les évolutions, toutes les transformations et tous les progrès que l'on croyait acquis, c'est bien la crédulité. En tablant là-dessus, la pythonisse que l'on vient d'incarcérer à Fribourg – *elle n'avait peut-être pas prévu cette mésaventure dans sa boule de cristal* – était sûre de ne pas se tromper.» Même remarque, même ironie.

[23] On en trouve l'écho dans Horace, *Odes* I 1, 1 et Properce III 1, 9.

montre comment Rome, à travers les siècles, accomplit son destin, où il recense pour cela non seulement les exploits de ses fondateurs, de ses héros, mais aussi les populations alliées et les ennemis vaincus qui l'ont formée et faite ce qu'elle est, le poète ne rappelle-t-il pas, par ce moyen, discrètement mais objectivement, l'apport considérable des Etrusques à Rome? Et si, dans son investigation, il retrouve, avant Rome, chez un ennemi dont il moque par ailleurs les vices, une préfiguration des fonctions les plus hautes aux yeux des Romains, fonctions qu'assumèrent Romulus, Auguste, les Romains eux-mêmes dans cet assemblage de peuples, n'est-ce pas encore à la gloire de Rome de faire comprendre avec quelle sagesse politique elle sut faire sien ce qui, chez ses ennemis vaincus, pouvait servir à ses institutions et fondre des peuples divers, même hostiles? Au temps où Virgile écrivait l'Enéide, une telle intention rejoignait la volonté de pacification d'Auguste, entre les partis et les peuples de l'Italie. Mais il faut aussi remarquer que Virgile, ce poète «engagé», reste libre à l'égard d'Auguste: il soutient avec un enthousiasme sincère ses réformes, ses visées, ses ambitions qui sont à la gloire de Rome; il symbolise dans Enée la prédilection d'Auguste pour ses fonctions religieuses d'augure, de restaurateur des temples et de la religion romaine; cependant il laisse entendre, avec une indépendance pleine de tact, le sentiment populaire, le scepticisme républicain, son propre rationalisme concernant des pratiques qui n'ont plus de rapport avec une foi religieuse. C'est un exemple parmi d'autres d'une véritable tolérance en ce temps, de la liberté de pensée des poètes les plus proches du pouvoir.

Hypothèses, essais d'explication; ce qui est certain et admirable, c'est l'intelligence, la science, l'art de Virgile; la manière extraordinairement habile, le dosage selon lequel il amalgame, équilibre l'histoire et la fiction, les sentiments populaires et une pénétrante connaissance historique et ethnique. C'est cet équilibre entre l'ardeur et la délicatesse des sentiments d'une part, la raison et le souci de l'objectivité d'autre part qui, dans une forme vivante et maîtrisée, fait la souveraine beauté du classicisme. Quelques vers de Virgile suffisent à nous l'offrir et nous ouvrent tout un monde.

Buchbesprechungen

Attilio de Lorenzi: **Cronologia ed evoluzione Plautina.** Istituto della Stampa, Napoli 1952.

Eine neue chronologische Reihe der plautinischen Stücke, aufgebaut auf der zunehmenden Zahl längerer Senarpartien (tirate di senari S. 22), wird der Fülle oft verwirrend voneinander abweichender Reihen zugefügt, welche in den letzten Jahren vor allem die amerikanische (Buck, Hough, Sedgwick) und holländische Forschung (Enk, Schutter) aufgestellt hat. Die gegensätzlichen Ergebnisse sollen nicht zur Verwerfung der stilometrischen Methode führen, jedoch auch hier wieder auf ihre Grenzen aufmerksam machen, die für jede solche auf ein Einzelkriterium gestützte Untersuchung um so enger werden, je stärker eine so gewonnene Reihe nicht nur als allgemeine Entwicklungslinie, sondern bei ihrer Aussagekraft für Zeit und Stil des Einzelwerks genommen wird.

Hauptanliegen von L. jedoch ist es, mit einer verfeinerten Auswertung der aktuellen Anspielungen über die atomisierende Analyse hinauszukommen und in Nachfolge von Houghs Entwicklungsperioden die menschliche und künstlerische Entwicklung des Plautus als Ganzes zu fassen und aus der geistigen Situation seiner Zeit heraus und in Auseinandersetzung mit ihr zu begreifen. Die beiden Gesichtspunkte der individuell-künstlerischen Entwicklung und der Zeitsituation finden ihren Ausdruck in der Bezeichnung der sechs Entwicklungsabschnitte, in die das Schaffen des Plautus eingeteilt wird: Periodo farsesco/ sperimentale/ della grande vittoria/ centrale/ della maturità civile ed artistica/ senile o dei ritorni. Die in subtiler Einzelinterpretation gewonnenen Ergebnisse – im allgemeinen z. B. die Bedeutsamkeit der Titelwahl (86, 117), Anpassung an den Charakter der Spiele, an denen die Stücke aufgeführt wurden (73, 91, 98); im besonderen etwa das genaue Geburtsdatum, 15. Sept. 259, und die späte Heirat (166) sowie die Einzeldatierungen – könnten auch nur so gewürdigt, gestützt, verworfen werden. Die Methode ist nicht neu; neu und anregend dagegen die Vehemenz, womit die Forderung nach einem ganzen Plautus gestellt ist. Da wollen wir es dem Verfasser nicht allzu streng anrechnen, daß die neuere deutsche Plautusforschung (Leo, Fraenkel, Jachmann), ohne die methodisch doch auch seine Arbeit kaum zu denken wäre, nicht eben gut wegkommt (5), und seine eigene 'revolutionäre' (47) Leistung etwas überschätzt ist, sondern es seinem persönlichen und nationalen Engagement zugute halten, womit er die Forderung gestellt und sie aus großer Vertrautheit mit Werk und Geist der Zeit erfüllt hat: 'L'esigenza di scoprire l'anima di Plauto' (9).

M. Imhof

Jean N. Kalléris: **Les anciens Macédoniens.** Etude linguistique et historique, I. Collection de l'Institut français d'Athènes 81, Athènes 1954.

Après beaucoup d'autres, M. K. reprend le problème de l'appartenance linguistique des Macédoniens: Grecs ou «barbares» hellénisés? Avec Fick, Solmsen, Hoffmann, Hatzidakis, il les tient indubitablement pour des Grecs et cherche à le prouver par l'examen de 153 mots dont la qualité macédonienne est sûre, puis des anthroponymes et des toponymes attestés avant Philippe II. On ne peut retenir que peu des explications proposées par l'auteur dont la science n'est pas toujours exempte de ferveur nationaliste (voir la discussion détaillée que nous publions dans la Revue belge de philologie). Accordons lui qu'on ne résout pas la question en conjuguant les Macédoniens avec les Thraco-Phrygiens ou les Illyriens; mais regrettons qu'il ait trop peu lui-même de cet esprit critique et de cette objectivité dont il dénonce si fermement la carence chez ses devanciers. Un second volume comprendra l'étude des différences morphologiques et phonétiques «qu'on a cru pouvoir établir entre le macédonien et le grec», puis celle de la religion, des mœurs et des coutumes macédoniennes, ainsi que l'exégèse des témoignages historiques. Il ne sera possible qu'alors de porter un jugement d'ensemble sur la tentative de M. Kalléris.

G. Redard

Matitiahu Tsevat: **A Study of the Language of the Biblical Psalms.** Journal of Biblical Literature, Monograph Series, Vol. IX. Society of Biblical Literature, Philadelphia 1955.

Die vorliegende Abhandlung bietet in ihrem ersten Teil eine ausgewählte Statistik zum Wortschatz der Psalmen. Es sind 166 Wörter erfaßt, von denen 42 dreimal oder mehr in

den Psalmen und sonst nicht vorkommen, während 124 im Psalter viermal oder mehr und auch anderwärts im Alten Testament begegnen.

In einem zweiten Teil mit der Ueberschrift: «Historical Considerations» wird unter anderm festgestellt, daß 35–40 von den 166 Belegen ihre Parallelen in dem Hebräischen nahestehenden älteren semitischen Sprachen haben, was als Beweis eines hohen Alters der Psalmendichtung in Israel gewertet wird. «The language of the biblical psalms is a continuation of the cultic language used at the Canaanite shrines at the time of the Israelite immigration into Palestine» (S. 59). An Hand eines Vergleichs musikalischer Termini, die entweder im Psalter und in der Chronik zugleich oder nur in einem der beiden Werke auftreten, wird schließlich die Zeit der Psalmendichtung bestimmt: es ist das 5. Jahrhundert, d.h. die Epoche vor der um 400 v. Chr. abgeschlossenen Chronik.

Man tut dem Verfasser wohl kein Unrecht, wenn man bemerkt, daß die Abschnitte über Anfang und Ende der Psalmendichtung für ihn wohl das Hauptstück der Arbeit ausmachen. Dabei zollt er der von Albright geförderten traditionalistischen Tendenz seinen Tribut, und er tut das schneller, als die von ihm beigebrachten sprachlichen Argumente es erlaubten. Diese sind nach ihrer Methode beachtenswert, in ihren Ergebnissen aber, weil auf zu schmaler Grundlage ruhend, nicht überzeugend. Tsevat hat eine fleißige Untersuchung vorgelegt, die jedoch mehr Fragen stellt, als sie zu lösen beabsichtigt. J. J. Stamm

Mitteilungen

Bei der Redaktion eingegangene Rezensionsexemplare

M. Tullius Cicero, Laelius vollständig; *De re publica* in Auswahl. Bearbeitet von Hildebrecht Hommel, mit Einleitung von Karl Meister. Heidelberger Texte, lateinische Reihe Bd. 2. F. H. Kerle, Verlag, Heidelberg, 4. Aufl. 1955. 132 S. – Dazu *Wörterverzeichnis* mit Erläuterungen von Hildebrecht Hommel, ib., 50 S.

L. Iuni Moderati Columellae opera quae exstant recensuerunt Uilelmus Lundström et Ake Josephson. Fasc. V Rei rusticae libros octavum et nonum continens. Collectio scriptorum veterum Upsaliensis. Eranos' Förlag, Upsala 1955. 117 S.

Jean Gagé, *Essai sur le culte d'Apollon et le développement du «ritus Graecus» à Rome des origines à Auguste.* Bibliothèque des écoles Françaises d'Athènes et de Rome fasc. 182. E. de Boccard éditeur, Paris 1955. 741 S.

B. A. van Groningen, *Short manuel of Greek palæography.* Second revised edition. Verlag Sijthoff, Leiden 1955. 64 S. 12 Tafeln.

C. J. Herington, *Athena Parthenos and Athena Polias.* Manchester University Press 1950. 70 S.

Scholia vetera in Hesiodi opera et dies recensuit A. Pertusi. Soc. editrice Vita e pensiero, Milano 1955. 229 S.

Ake Josephson, *Die Columella-Handschriften.* Acta Universitatis Upsaliensis 1955/8. 181 S.

K. D. Ktistopoulos, *ΠΕΡΙ ΤΗΝ ΑΝΑΓΝΩΣΙΝ ΤΗΣ ΜΙΝΩΙΚΗΣ ΓΡΑΦΗΣ.* Platon 7 fasc. 2, Athen 1955. 185–240 S.

L. Th. A. Lorié, S. J. *Spiritual terminology in the latin translations of the Vita Antonii.* Latinitas Christianorum primaeva fasc. XI. In aedibus Dekker & van de Vegt, Noviomagi 1955. 180 S.

Otto Seel, *Die Praefatio des Pompeius Trogus.* Erlanger Forschungen, Reihe A: Geisteswissenschaften Band 3. Verlag Universitätsbund, Erlangen 1955. 86 S.

Douze poèmes d'exil de Sénèque et vingt-quatre poèmes de Pétrone, regroupés et traduits par Léon Herrmann. Collection Latomus vol. XXII. Latomus Revue d'études Latines, Berchem-Bruxelles 1955. 139 S.

Robert J. Smutny, *The Text history of the epigrams of Theocritus.* University of California Publications in Classical Philology, vol. 15, Nr. 2, pp. 29–94. Berkeley and Los Angeles 1955.

Max Treu, *Von Homer zur Lyrik.* Zetemata H. 12, Verlag C. H. Beck, München 1955. 332 S.

Erik Wistrand, *Textkritisches zur Peregrinatio Aetheriae.* Göteborgs Kungl. Vetenskaps-och Vitterhets-Samhälles Handlingar. Sjätte Följden. Ser. A. Band 6 Nr. 1. Göteborg 1955. 24 S.

Revista de estudios clasicos, Tomo VI. Universidad nacional de Cuyo, Mendoza 1955. 299 S.